Ugo Spirito
Il comunismo

Biblioteca Sansoni

Ugo Spirito

Il comunismo

Sansoni

Copyright © 1965 by G. C. Sansoni editore, Firenze

Indice

Avvertenza *p.* 7

La filosofia del comunismo 11

Prefazione 13

I. Il pensiero italiano di fronte al materialismo storico 15
II. Il totalitarismo 31
III. Beni materiali e beni spirituali 57
IV. Gentile e Marx 77
V. La proprietà privata nella concezione di Hegel 107

Cristianesimo e comunismo 121

Avvertenza 123

I. I termini del problema 125
II. Cristianesimo e comunismo 143
III. Individualismo, cristianesimo e comunismo 167

Comunismo russo e comunismo cinese 183

Avvertenza 185

I. Il comunismo russo 187
II. Il comunismo cinese 225

Dalle rivoluzioni politiche alla rivoluzione scientifica 269

Avvertenza

Il problema del comunismo cominciò ad essere per me oggetto di particolari ricerche fin dalla fondazione della rivista « Nuovi studi di diritto, economia e politica » (1927-1935). I risultati principali di quei primi anni furono segnati anzitutto dalla pubblicazione del volume, con collaborazione internazionale, su L'economia programmatica *edito dalla Scuola di scienze corporative della Università di Pisa (Firenze, Sansoni, 1932), in cui per la prima volta fu introdotto in Italia, anche nel nome, il tema della nuova concezione economica affermatasi soprattutto nella Unione sovietica e di lì, a poco a poco, diffusasi in varie maniere in tutto il mondo. La reazione suscitata dal libro fu molto aspra, specialmente nelle sfere accademiche, tutte informate ai principi classici del liberalismo, che erano già stati argomento di un mio specifico esame in* La critica dell'economia liberale *(Milano, Treves, 1930). Ma una reazione di ben più ampia portata fu poi determinata, nell'ambito scientifico e politico, dalla relazione sulla corporazione proprietaria presentata al Convegno di Ferrara del 1932 (riprodotta in* Capitalismo e corporativismo, *3ª ediz., Firenze, Sansoni, 1934) la cui eco in Italia e all'estero non accenna a finire.*

Dopo di allora il comunismo fu sempre oggetto di nuove riflessioni e si può dire che non vi sia alcun libro mio che

direttamente o indirettamente non ne sia influenzato. Ma il problema fu messo nuovamente a fuoco subito dopo la guerra, a partire dal 1946, quando presentai al Congresso internazionale di filosofia di Roma, la relazione, che è riportata in questo volume, su Il pensiero italiano di fronte al materialismo storico.

L'interesse per il marxismo, improvvisamente dilagato in tutta l'Italia, e i successi bellici e postbellici della Unione sovietica non potevano che alimentare sempre di più il desiderio di rendermi conto in modo critico della natura e delle possibilità del comunismo. Il bisogno di informazioni precise mi spingeva non solo a cercare nella letteratura internazionale ogni motivo che potesse aprirmi uno spiraglio di luce sull'avvenire, ma anche a tentare un'esperienza diretta di quei regimi che già erano informati all'ideologia rivoluzionaria. I miei viaggi nell'Unione sovietica, nella Polonia e nella Cina popolare valsero ad allargare concretamente i miei orizzonti e a farmi considerare il problema sotto diverse prospettive e in maniera non soltanto teorica.

In questi ultimi tempi, infine, le riflessioni svoltesi in un arco di quasi quaranta anni hanno potuto trovare una forma più sistematica e più conclusiva. Il libro sulla Critica della democrazia *(Firenze, Sansoni, 1964) vorrebbe rispondere appunto all'intento di una visione organica del problema, nella sua genesi storica e nella direzione dell'avvenire.*

Il volume, che ora presento, costituisce un po' il riepilogo del cammino percorso e riunisce i tre precedenti libri: La filosofia del comunismo *(1948),* Cristianesimo e comunismo *(1958) e* Comunismo russo e comunismo cinese *(1962). Vi ho aggiunto un saggio, scritto quest'anno,* Dalle rivoluzioni politiche alla rivoluzione scientifica, *che potrebbe essere considerato il punto di sbocco della lunga*

esperienza. È ovvio che le conclusioni alle quali sono pervenuto non possono avere alcuna pretesa di definitività, né intendono andare al di là di considerazioni ipotetiche, ma forse non sarà inutile la testimonianza di un'indagine di decenni, compiuta senza spirito di parte e con la sola volontà di comprendere e di prevedere.

U. S.

Roma, novembre 1965.

La filosofia del comunismo

Prefazione

Scopo di questo libro non è di giungere a conclusioni perentorie, che presumano di risolvere il problema politico e sociale del mondo di oggi, ma piuttosto di precisare i termini del problema, approfondendone la coscienza e mostrandone le intrinseche difficoltà teoriche e pratiche. Tuttavia non mancano conclusioni che si potrebbero dire di carattere pregiudiziale e che si possono sostanzialmente ridurre a una constatazione storica e a una previsione politica.

La prima consiste nel riconoscimento del carattere nettamente hegeliano del comunismo contemporaneo, da Hegel fino alle recenti forme della prassi politica. Alla dimostrazione di tale tesi concorre la massima parte del libro, ma in particolare il saggio su Il totalitarismo *e quelli su* Gentile e Marx *e su* La proprietà privata nella concezione di Hegel. *Quest'ultimo, che è il solo non scritto nell'anno in corso, fu presentato come relazione al III Congresso internazionale hegeliano (Roma, aprile 1933) ed è qui riprodotto unicamente per confermare come nella stessa filosofia dello Stato di Hegel fosse implicita la negazione della proprietà privata e l'affermazione dell' ideale comunista. Una volta concepito lo Stato sul piano dell'assoluta immanenza e riconosciuta in esso la vita del soggetto trascendentale della storia, la conclusione comunista è inevitabile, e il*

conservatorismo di alcuni filosofi idealisti — Hegel compreso — non può essere spiegato che come una contraddizione logica dovuta a motivi sentimentali e tradizionali o a residui di ideologie confessionali, empiristiche e illuministiche: nell'un caso e nell'altro, a un sopravvivere del mondo della trascendenza nella concezione immanentistica della realtà.

Quanto alla previsione politica implicita nel libro, essa può riassumersi nella necessaria conseguenza che si trae dal riconoscimento della crisi che ha oggi investito l'idealismo fin nei suoi presupposti fondamentali. O si ha la capacità di superare la crisi e di giungere a una concezione comunista che poggi su fondamenti speculativi tali da resistere alle esigenze critiche del pensiero contemporaneo, o questa capacità non si possiede, e allora è inevitabile il precipitare del comunismo verso le forme dispotiche e anarcoidi che segnano, con l'imborghesimento del proletariato, l'ultima fase della società borghese.

U. S.

Roma, settembre 1947.

1. Il pensiero italiano di fronte al materialismo storico

Per la seconda volta oggi, in Italia, il problema del materialismo storico si è sollevato dal piano politico a quello più propriamente speculativo, richiamando l'attenzione dei filosofi e diventando oggetto della loro ricerca. E questa volta, più della prima, sentiamo ch'esso costituisce un problema in cui è impegnata la vita di questo secolo e a cui il pensiero deve rivolgersi per l'urgere di un'esperienza sempre più vasta e profonda. Il filosofo che volesse prescinderne, ponendolo fuori o al margine dei suoi interessi speculativi, dimostrerebbe soltanto di aver perduto il contatto con la realtà e di estraniarsi dal colloquio storicamente determinato in cui la vita consiste. Ma, d'altra parte, il filosofo non può, non deve essere sopraffatto dalla immediata pressione di un'esperienza politica, e lasciarsi andare a un passionale consenso o dissenso, più o meno logicamente giustificato *a posteriori.* Il suo còmpito, se non può essere quello di porsi fuori del processo storico, non deve neppure consistere in una passiva immedesimazione e in un'estrinseca coincidenza con i motivi dominanti dell'ora. Il suo sguardo deve spingersi oltre e protendersi verso l'avvenire con una critica coscienza del passato al quale l'avvenire deve collegarsi. E se oggi il materialismo storico s'impone di nuovo alla sua attenzione, egli deve domandarsi se e come il comunismo potrà carat-

terizzare la nostra società e in qual senso il marxismo potrà essere l'ideologia dell'avvenire. Per rispondere ai quali quesiti occorre rifarsi alla storia di questa dottrina e in particolar modo riprendere in esame la critica che ne fu compiuta in Italia nell'ultimo lustro del secolo scorso, e vedere fino a che punto possa pensarsi a un rinverdire di essa dopo un cinquantennio di nuove esperienze. Forse in nessun altro paese come in Italia esistono oggi le condizioni necessarie a un rinnovato giudizio storico sul marxismo, perché in nessun altro paese si è così radicalmente affermata per circa un cinquantennio una dottrina idealistica che con quella di Marx ha una sostanziale affinità di origine. Basti pensare che i due massimi rappresentanti dell'idealismo italiano contemporaneo hanno iniziato la loro attività filosofica con un esame del materialismo storico e che Giovanni Gentile fin dal 1897, ancora studente universitario, riuscì a mettere in luce il motivo più profondo e vitale della dialettica di Marx. Quando nel 1899 il Gentile pubblicò il suo volume su *La filosofia di Marx* sembrò che anche lui, sostanzialmente, pronunziasse la condanna di quel pensiero, ma a chi rilegga oggi le sue pagine non può non apparire con evidenza che in quel libro si compiva in realtà la più radicale difesa della riforma marxistica della dialettica hegeliana. La materia e la prassi erano sollevate all'idea, e l'esigenza di una maggiore concretezza storica di questa era posta nella giusta luce e riconosciuta nel suo più profondo valore. Il libro fu presto dimenticato e dimenticato anche dall'autore che ritornò ad esso soltanto nel 1937, quasi scoprendolo nel suo significato essenziale e in esso riconoscendosi. In effetti in quel libro è il germe sostanziale dell'attualismo e, ancor oggi, la migliore rivalutazione critica della dottrina del materialismo storico.

Che poi l'attualismo, e in genere l'idealismo italiano contemporaneo, abbia perduto di vista durante tutto il

primo trentennio di questo secolo l'ideale politico del marxismo e abbia meritato l'accusa di conservatorismo, è un fatto che non può essere revocato in dubbio e di cui sarà opportuno analizzare in altra sede le ragioni prossime e remote. Ma ciò non vuol dire che tale tendenza fosse intrinsecamente connaturata con la dottrina, tanto è vero che lo stesso Gentile si riavvicinò a certi presupposti marxistici negli ultimi anni della sua vita, giungendo ad auspicare una *civiltà del lavoratore* e un nuovo umanesimo ispirato al lavoro. Né bisogna dimenticare che proprio dall'attualismo, il quale aveva preso le mosse da Marx, ebbe vita, tra il 1932 e il 1935, la prima formulazione di una dottrina comunista che sia stata compiuta in Italia. Questa dottrina si ispirava ancora alla dialettica marxistica e cercava — sul fondamento dell'identificazione di individuo e Stato — di realizzare un tipo di società organizzato secondo i princìpi di una rigorosa economia programmatica.

Queste le ragioni per le quali non è possibile ora in Italia ritornare senz'altro al materialismo storico di cinquanta anni addietro, quando Antonio Labriola nè fece oggetto del suo studio e della sua fede. Da allora si è venuta sviluppando una coscienza storica del movimento hegeliano e delle correnti posthegeliane, che ci pone in grado di comprendere i motivi più profondi della ideologia marxistica, ma anche i suoi limiti e i suoi anacronismi. A quella dialettica non è dato di aderire senza rendersi conto della riforma critica che ne ha operato l'idealismo italiano contemporaneo e in particolar modo l'attualismo, che della dialettica ha compiuto la più rigorosa antintellettualistica formulazione. Chi ne volesse prescindere non potrebbe non imbattersi, prima o poi, con i problemi che l'attualismo ha già affrontato e non ritornare a percorrere faticosamente la via che è già stata percorsa. E la conseguenza per il neomarxismo sarebbe di non trovarsi con armi sufficienti

di fronte a chi volesse servirsi della più scaltrita dialettica per combattere le teorie comuniste sul piano speculativo e anche su quello politico.

D'altra parte — come si è già accennato — dalla più scaltrita dialettica dell'attualismo è già scaturita una teoria comunista e questa soprattutto occorre analizzare per poter procedere oltre. Perché la nuova teoria, se al marxismo si ricollega e se a tale titolo è stata osteggiata, combattuta e perseguitata, ha avuto modo di far proprie tutte le ulteriori conquiste del pensiero dalla fine del secolo scorso in poi. Conquiste che derivano non soltanto dagli sforzi più propriamente speculativi dei filosofi, ma anche dalle ricerche scientifiche, giuridiche ed economiche, dalle nuove esperienze politiche e storiche, e soprattutto dall'analisi dei primi risultati della rivoluzione bolscevica. Tutto questo ha consentito di costruire una teoria dialettica del comunismo ben più adeguata alla vita contemporanea e, in particolar modo, di cimentare i presupposti ideologici nella determinazione degli istituti politici, giuridici ed economici atti a realizzare gli ideali rivoluzionari. Nei confronti dell'esperienza russa, poi, si è cercato di porne in luce gli elementi ibridi e anacronistici, derivanti soprattutto dalla meno approfondita coscienza storica del marxismo e dalla confusione più o meno radicale dei princìpi della rivoluzione comunista con quelli della rivoluzione francese. Anche per queste ragioni, dunque, il cammino ulteriore è caratterizzato dall'approfondimento critico di ciò che già è stato fatto nel nostro paese, dove più che altrove si è avvertito il bisogno di sollevare l'ideale comunista alle esigenze critiche del pensiero occidentale.

* * *

Ma a un altro e ben più grave problema ci ha condotto oggi lo sviluppo critico dell'idealismo contemporaneo e

specialmente dell'attualismo. Dopo alcuni decenni di esperienza neo-hegeliana, si è andato ormai delineando un movimento molto vasto di insofferenza e di reazione. Si è diffuso un senso di insoddisfazione che, se anche non ha preso forma concreta in una critica organicamente condotta e non è riuscito a tradursi in una più esauriente e convincente teoria filosofica, lascia diffidenti o indifferenti di fronte a quelle concezioni idealistiche che avevano già destato tanta fede e tanto entusiasmo. E si ritorna alla filosofia della trascendenza, o si indulge alla moda dell'esistenzialismo, o infine ci si rivolge al materialismo storico illudendosi circa il suo carattere antihegeliano. Ma, per quanto antihegeliano, il marxismo conserva di Hegel tutte le esigenze fondamentali e cioè l'immanentismo, lo storicismo e il dialettismo. Tre esigenze che ne fanno una sola, la quale è appunto quella che ha generato il senso di incredulità e di sfiducia verso l'idealismo. Per quanto antihegeliano, Marx è intrinsecamente legato a Hegel, e l'odierna crisi speculativa investe l'uno e l'altro attraverso l'unico presupposto della dialettica. Comunque questa voglia intendersi e con qualunque riforma voglia correggersi e trasformarsi, è contro il suo stesso assunto immanentistico e storicistico che oggi si reagisce. La fede nella dialettica è stata vinta dall'evidenza dell'antinomia non risolta e il processo critico del pensiero ha rivelato il persistente abito dogmatico del presunto antintellettualismo dialettico. È, dunque, contro questa critica pregiudiziale della dialettica che bisogna combattere per poter tornare alla concezione materialistica della storia e al marxismo, in qualunque forma questo voglia concepirsi. Né si dica che alla dialettica si vuol far ricorso unicamente da un punto di vista metodologico, escludendo ogni implicazione metafisica e prescindendo anzi da ogni riferimento a un qualsiasi sistema filosofico. Questo può essere ritenuto possi-

bile soltanto da chi si avvicini a tali problemi con una mentalità da dilettante e non abbia il senso dell'unità logica del reale, ma, per chi abbia consapevolezza della necessaria presenza del tutto nella parte, è evidente che ogni tentativo di escludere l'istanza metafisica e ogni conseguente presunzione di poter restare su di un piano extrametafisico o addirittura antimetafisico sono già espressione di un punto di vista metafisico, sia pure molto approssimativo e grossolano. Si tratta di una necessità intrinseca al pensiero ed è vano volersi sottrarre ad essa, illudendosi di poter limitare il proprio impegno speculativo a un aspetto soltanto della realtà e del sapere. Il presupposto metodologico è presupposto metafisico, o, se tale non è, non ha valore di sorta, non è niente, perché niente può significare un metodo che non sia in funzione del sistema della realtà.

* * *

Le considerazioni che precedono tendono a chiarire l'attuale posizione del pensiero italiano di fronte alla concezione del materialismo storico quale si è venuta sviluppando nell'ultimo secolo. Ma un altro punto essenziale è opportuno esaminare perché il problema sia impostato nei termini effettivi della odierna realtà storica. Occorre, cioè, precisare in che senso e fino a qual punto il marxismo si sia venuto trasformando nel suo significato ideologico e nella prassi politica attraverso l'esperienza della rivoluzione russa e delle sue ripercussioni sull'attività comunista dei paesi occidentali. Ora, se guardiamo ai presupposti metafisici del bolscevismo, non ci è dato di trovarvi alcunché che rappresenti un'ulteriore conquista rispetto alle posizioni raggiunte dal marxismo occidentale. L'impalcatura teorica è rimasta sostanzialmente la stessa e anzi è

stata resa speculativamente più grossolana attraverso il rozzo empirismo dei suoi espositori, troppo poco adatti a comprendere i più complessi problemi di una concezione dialettica della realtà. Ma, ciò non ostante, un aspetto essenziale del marxismo è stato indubbiamente sviluppato, sì da trasformare, talvolta anche in modo radicale, la teoria rivoluzionaria e da generare una nuova problematica politica. Si è ormai costituita una teoria o una prassi marxistica che potremmo dire leniniano-staliniana, che ha posto l'accento su uno dei problemi del marxismo, portandolo in primo piano e trasformando, così, la fisionomia del sistema. È questo il problema dell'adeguazione della teoria alla realtà; della necessità di operare con la consapevolezza precisa delle condizioni storiche in cui l'azione deve svolgersi; del procedimento per tappe, misurate con rigoroso tempismo; degli strumenti e dei metodi da usare per il raggiungimento del fine; dei compromessi, più o meno evidenti, con le ideologie e le forze avverse; della *tattica*, infine, che diventa la preoccupazione dominante dell'uomo di azione. È il problema, insomma, del così detto *realismo*, il cui significato più propriamente ideologico e morale possiamo meglio comprendere riconducendolo alle origini e caratterizzandolo come *machiavellismo* [1]. Già un nostro filosofo idealista aveva definito Marx il « Machiavelli del proletariato » e aveva attribuito al movimento socialista italiano il merito di aver ricondotto le menti a Machiavelli e alla sua concezione politica. Ma ciò che poteva valere per Marx e per la tradizione di pensiero alla quale egli si ricollega — tradizione che dal romanticismo risale a Vico e al nostro Rinascimento — ben altro e più grave significato acquista alla luce delle concezioni e dei metodi fatti propri dagli uomini della rivoluzione russa. Qui il dramma

[1] Cfr. il mio *Machiavelli e Guicciardini*, 2ª ed., Firenze, Sansoni, 1945.

messo in luce dal Machiavelli esplode nel modo più crudo e una terribile coerenza segna il cammino del nuovo realismo politico.

Per analizzare il problema nei suoi termini più concreti, è opportuno rifarsi al concetto di *dittatura del proletariato* e alla trasformazione ch'esso ha subìto nella teoria e nella prassi del bolscevismo. Il vecchio dualismo d'interpretazione, che contrappone alla dittatura *del* proletariato la dittatura *per* il proletariato, è andato sempre più risolvendosi — almeno in vista della fase di transizione verso il nuovo regime — nel senso di riconoscere la necessità della seconda interpretazione. Dittatura *per*; e cioè iato iniziale tra un'*élite* e la massa, tra la consapevolezza della minoranza dirigente e la *fede* immediata della massa, per il bene della quale si opera la rivoluzione. Ora, questo iato ha due aspetti diversi sui quali è necessario richiamare l'attenzione per determinare i limiti della ideologia e della conseguente sua realizzazione. Il primo aspetto concerne la possibilità che la minoranza dirigente ponga accanto al fine rivoluzionario della propria azione un secondo fine particolaristico di consolidamento del potere e di esaltazione della propria volontà di dominio. Tale sdoppiamento di fini può essere concepito anche in buona fede, ed è anzi tanto più pericoloso quanto più chi governa è sicuro di operare unicamente per l'ideale comune. Per chi è al potere, l'identificazione del proprio interesse con l'interesse generale è in un certo senso necessaria; fisiologica e non patologica. Ma chi al potere si abitua non sempre è in grado di mantenere l'unità dei due interessi e con molta difficoltà riesce a determinare il momento in cui la divergenza di essi s'inizia e poi si accentua e si consolida. Allora proprio gli antesignani della rivoluzione ne diventano l'ostacolo maggiore, trasformandosi in esponenti del conservatorismo e della reazione.

Non è, tuttavia, questo primo aspetto del problema che ora ci interessa per mettere in luce il machiavellismo del nuovo realismo politico. Concediamo pure, senza discutere, che la dittatura per il proletariato sappia mantenersi fedele al suo còmpito, con la vigile coscienza della propria funzione, e guardiamo invece al secondo aspetto del problema che è intrinsecamente legato al dualismo di governanti e governati. Questo dualismo deve condurre, per la sua stessa natura, a considerare la massa insieme come fine e come mezzo, senza che fine e mezzo possano veramente coincidere e acquistare perciò effettivo valore spirituale. Come fine, si opera per il suo bene e la si pone al centro del processo storico e a ragione di esso. Come mezzo, invece, la si trasforma e convoglia e dirige, più o meno passivamente, senza consentirle la precisa consapevolezza delle tappe del cammino da percorrere. Essa non è matura per porsi sullo stesso piano dei governanti e occorre che questi pensino e vogliano per lei. Per diventare libera, essa deve rassegnarsi a essere strumento di chi le prepara la libertà.

In tale decadimento necessario da fine a mezzo, si inserisce il particolare machiavellismo della dittatura per il proletariato. Anche se il fine continua ad essere il proletariato, esso vive in realtà nella mente di coloro che esercitano la dittatura, e intanto è solo strumento nelle loro mani, sì che per il rapporto politico che ne deriva tornano ad avere pieno valore le norme riconosciute nel trattato su *Il principe*. Il presupposto fondamentale è, naturalmente, quello per cui la morale si identifica con la politica e l'intenzione si giudica dal grado di realizzazione. Questo assunto del Machiavelli, che da lui non poteva essere condotto alle più rigorose conseguenze, dato il permanere di talune esigenze del dualismo di mondo terreno e mondo celeste, diventa ora di carattere assoluto e senza

riserve di sorta. La concezione del materialismo storico è vista nel suo significato affatto immanentistico e la misura dell'ideale può essere cercata unicamente nella sua capacità di realizzazione. Cade ogni criterio di valore extrastorico e la bontà dei mezzi è data unicamente dalla loro adeguazione al fine proposto. La problematica di Machiavelli, che implicava tuttavia un residuo di vita etica distinta da quella politica e che perciò dava luogo al tormento di un pensiero ancora incapace, dopo quattro secoli, di risolvere le antinomie derivanti dal rapporto di politica e morale, è superata dalla identificazione assoluta dei due termini e dalla conseguente eliminazione di ogni norma metapolitica. Il fine storico si assolutizza e la prassi rivoluzionaria non ha ragione di scartare alcun mezzo per accelerarne il processo di realizzazione. Ogni presupposto di etica cristiana e di etica kantiana viene a svuotarsi di contenuto e l'uomo stesso deve diventare mezzo o strumento, che, come tale, può essere sacrificato ogni volta che ciò si presuma politicamente giovevole. La persecuzione, la crudeltà e il sangue sono trasvalutati nella coscienza del politico, che se ne serve, con animo più o meno sereno, per il conseguimento dei suoi fini. Il che, se non è dettato da radicale incoscienza, può esser spiegato soltanto in funzione di una concezione metafisica, che abbia la certezza dogmatica di una religione. E di fronte ad essa diventano frasi senza senso quelle di coloro che continuano a parlare di una dialettica meramente metodologica o di un materialismo storico come canone di interpretazione.

* * *

Un'altra conseguenza, che deriva dal machiavellismo della dittatura per il proletariato e dal dualismo di governanti e di governati, è data dalla necessità che hanno i

primi di celare ai secondi i veri fini della loro azione o per lo meno i fini prossimi di essa. Se i fini, infatti, fossero palesi e presenti nella coscienza di ognuno, la dittatura per il proletariato non avrebbe più ragion di essere e cesserebbe il dualismo di governanti e governati. Il dualismo è dato teoricamente e praticamente dal presupposto che la coscienza della massa non sia matura per la comprensione di ciò che effettivamente risponde al suo bene e per la scelta dei mezzi da adoperare. Il dualismo presuppone ancora che nella scelta dei mezzi si possano usare, e di fronte alla stessa massa, e contro le forze reazionarie, tutte le armi della abilità diplomatica, del segreto, della reticenza, dell'inganno, della violenza e simili, via via che esse sembrino opportune ai fini del programma da svolgere. La dittatura, cioè, si pone nel processo storico in funzione di provvidenza o di astuzia della ragione, sì che gli uomini siano indotti ad agire con l'occhio volto a una mèta e in realtà operino per un fine di cui non hanno consapevolezza.

Ma questa logica della dittatura conduce, per intrinseca necessità, a due conseguenze, le quali diventano sempre più evidenti nella prassi della rivoluzione russa e che non possono non caratterizzare ogni regime così detto totalitario. La prima è che la dittatura di un'*élite* tende a diventare sempre più rigorosamente una dittatura personale, machiavellicamente coincidente con la dittatura del *principe*. L'*élite*, infatti, per governare con la piena consapevolezza di tutti coloro che la compongono, implica una certa pubblicità del fine da conseguire, un attenuarsi di questo nella discussione e nella decisione, un suo alterarsi nel compromesso. Il segreto e la fulmineità dell'azione ne vengono posti in pericolo e la scelta dei mezzi subisce delle limitazioni essenziali. A poco a poco occorre che nell'àmbito dell'*élite* vengano a distinguersi i più e i

(x) "imprescrittabile"
(xd) "imprendibile"

meno informati, i più e i meno potenti, e che al suo centro venga a porsi un uomo, il *principe*, che decida in ultima istanza e che serbi nell'intimità della sua coscienza il segreto del fine da conseguire e delle armi tattiche da usare. Ogni violazione di tale segreto potrebbe infatti compromettere tutto il risultato dell' azione politica.

Di qui il potenziamento del segreto come una delle caratteristiche fondamentali dei regimi totalitari. Segreto del dittatore, assenza di segreti di fronte al dittatore. E, tra il dittatore e la massa, la polizia che ciò renda possibile.

Logica, questa, che se vale nell'interno di un singolo stato, vale poi per tutto il mondo, qualora il fine rivoluzionario voglia estendersi ad esso. Oggi sentiamo ripetere troppo spesso che questo o quell'altro partito comunista europeo è affiliato o peggio venduto a Mosca. Chi questo afferma dimostra di non intendere che cosa significhi la logica del realismo politico. Se si è convinti della necessità della rivoluzione comunista nei termini dell'ideologia marxistico-machiavellica, non si può non riconoscere che la via meno utopistica per raggiungere il fine è la collaborazione con la potenza sovietica e che tale collaborazione implica un'unità d'azione e quindi un centro direttivo e quindi una mente che raccolga le fila e mantenga il *segreto* dell'azione. Che tutto ciò implichi poi la rassegnazione a divenire strumento più o meno inconsapevole nelle mani del dittatore e che questo decadere — sia pure provvisorio — a strumento dell'azione del dittatore possa costare la vita di uno o di molti individui ed eventualmente anche di intere regioni o di interi paesi, è un altro problema, che può anche condurre a una critica demolitrice del sistema e al rigetto dell'ideologia bolscevica, ma non può inficiare l'interna logica e la conseguente fede di chi sia convinto di essa.

* * *

Le conseguenze del machiavellismo sul piano della propaganda e soprattutto dell'educazione politica non possono non accentuare la gravità del dualismo di governanti e governati. Il dualismo cioè si traduce in un iato più o meno profondo tra il dire e il fare, tra il fine che si proclama e quello che effettivamente si persegue. Machiavelli può scrivere *Il principe* soltanto nel momento in cui non è uomo politico, vale a dire nel momento in cui non realizza nell'azione il suo pensiero. Per seguire, invece, davvero il metodo machiavellico, bisogna scrivere l'Antimachiavelli. Questo il problema tragico del machiavellismo: bisogna parlare in un modo e fare in un altro, non essere il teorico che teorizza senza maschera, ma l'attore che la maschera deve apporsi, prima di tutto fingendo di rinnegare Machiavelli. E allora la propaganda non può esser fatta senza che l'idea venga intorbidata dalle riserve mentali: la concezione del comunismo non può più trasparire cristallinamente all'uomo che si vuole educare. Se diventasse trasparente, essa comprometterebbe infatti il programma d'azione, getterebbe l'allarme e aggraverebbe l'opposizione dei nemici, ma soprattutto spaventerebbe e alienerebbe da sé gran parte di coloro che sono ancora poco preparati e che soltanto a poco a poco possono essere condotti e educati alla nuova idea.

Come possa risolversi questo tragico contrasto tra il comunismo che, per realizzarsi, deve in qualche modo nascondersi e mentire, e il comunismo che, per convincere i migliori, dovrebbe avere la purezza di ogni vero ideale; come possa comporsi tale intrinseca contraddizione tra l'uomo d'azione e il teorico non è facile dire. È la contraddizione che segna il limite della realtà politica nella sua concezione moderna, e Machiavelli, dopo quattro se-

coli, attende ancora una risposta alla domanda da lui formulata, e alla quale si illudeva di aver già saputo rispondere. Il problema è riuscito soltanto a rivelare più drasticamente i suoi termini non composti ed è ormai al centro della vita contemporanea, come il problema della formazione dei giovani del dopoguerra. Anime entusiaste si avvicinano per ascoltare la parola della nuova affermazione politica e si ritraggono deluse dalla reticenza, dalle sfumature ambigue del discorso, che non suona loro come quello cui sono abituati nella lettura dei libri dei pensatori e dei filosofi classici, dove la ricerca della verità si rivela nel tormento del più genuino e trasparente sforzo di pensiero.

Tattica: ebbene sì, è una dura necessità della politica e par che bisogni ad essa piegarsi. Non si può agire con efficacia senza nascondere le proprie mosse; non c'è politica senza diplomazia, senza accorgimenti, senza reticenze, senza machiavellismo. Eppure, perché una politica possa veramente affermarsi, perché possa destare la fede indispensabile a realizzarla rivoluzionariamente, essa deve svelarsi in tutta la sua essenza. Anche se si riconosca la necessità del contrario, non può non venire il dubbio (ed è un dubbio che dovrebbe essere preso in considerazione da chiunque sia abituato ad avvicinarsi al mondo dei giovani) che una tattica la quale si prolunghi al di là di un certo tempo — un pensiero che si nasconda per anni e anni — ad un tratto si capovolga nelle mani stesse di colui che vuol servirsene e divenga la ragione fondamentale dell'insuccesso del programma prefisso. Per troppo realizzare, la realtà a un certo punto sfugge di mano irrimediabilmente. Il che vale, naturalmente, per ogni uomo e per ogni paese, ma, se non appare molto evidente in un mondo di cultura arretrata, acquista un particolare aspetto in questo nostro mondo occidentale e italiano, dove il pen-

siero è giunto alle più scaltrite raffinatezze. Qui bisogna altra tattica, qui ci vuole altra fede nei giovani che ascoltano, qui è troppo facile leggere negli occhi quel che si vuol nascondere, e il primo dubbio ingenerato negli animi basta a far morire nella diffidenza il più bell'ideale.

Quando si dice che oggi il mondo è in crisi perché manca una vera fede, si guarda ad oriente con la speranza che di lì questa fede possa venire; ma la speranza potrà essere soddisfatta soltanto se da oriente, anzi se da noi che a quel mondo ci volgiamo, potrà venire una risposta capace di sollevare il comunismo da un'ideologia meramente politica a un ideale umano, che sappia resistere all'analisi del più agguerrito pensiero critico.

* * *

Questa la condizione perché il comunismo acquisti la forza necessaria a travolgere ogni opposizione. Ma se questo ideale il comunismo non potesse raggiungere, se questa fede critica il comunismo non riuscisse a dare, quale sarebbe la sua sorte? Alla domanda potrebbe sembrare che si dovesse rispondere preconizzando la fine del comunismo e affermando che l'insufficienza dei suoi presupposti ideali basti a segnarne la definitiva condanna. Ma questo potrebbe avvenire se un'altra ideologia, spiritualmente più ricca, riuscisse ad alimentare la fede delle masse, perché, altrimenti, il comunismo continuerebbe a prosperare e soltanto si abbasserebbe — dall'altezza alla quale vorremmo condurlo — al grado infimo della vita politica occidentale e cioè all'estrema degenerazione del liberalismo. Il comunismo segnerebbe allora la fase disgregatrice dell'ideologia liberale, e la libertà posta sugli altari dall' '89 in poi, procedendo dalla rivoluzione del terzo stato a quella del proletariato, si cangerebbe anche per gli indi-

vidui delle masse nell'ideale del *comfort* e del borghesismo. Se non che la civiltà liberale e borghese ha potuto fare della libertà il monopolio di una classe solo a patto che i molti non liberi ne pagassero il prezzo, ma, se oggi la stessa libertà vuole esser rivendicata da tutti, sì che nessuno resti a condizionarne il privilegio, la lotta di classe si muta in lotta di gruppi e di individui, tutti al privilegio anelanti, e tutti impegnati nella corsa degli egoismi più sfrenati. La presunta libertà diventa il principio della disgregazione, dell'atomismo e del conseguente caos, del quale già si avvertono i segni premonitori. Perché a questa logica sia dato sottrarsi, occorre vivere di un'altra fede, credere in un nuovo mondo sociale, che vada al di là del liberalismo e realizzi nella comunità degli uomini un ideale, che non sia quello del tornaconto del singolo e del calcolo economico di chi guarda alla propria persona come al centro del mondo.

86.5.66

II. Il totalitarismo

La contrapposizione di regimi democratici e regimi totalitari è ormai diventata un motivo abituale della polemica politica e tende a caratterizzare due concezioni e due modi di vita reciprocamente inconciliabili. Ma la contrapposizione è vista e proclamata esclusivamente da coloro che si oppongono al totalitarismo, perché i sostenitori di questo rivendicano il diritto di chiamarsi democratici e anzi giungono a sostenere di rappresentare essi la vera democrazia. Occorre, dunque, cercare di precisare i termini della questione e vedere se si tratti di diversità contingenti e contrasti di metodi, ovvero di radicale eterogeneità di princìpi e di posizioni speculative. Il problema non è chiaro nella coscienza comune, la quale tuttavia avverte, sia pure in forma molto approssimativa, che il diverso modo di governare dei regimi totalitari non è frutto di puro arbitrio ma logica conseguenza di un presupposto sistematico. Se così non fosse, infatti, il linguaggio polemico si limiterebbe ai termini tradizionali di assolutismo, autocrazia, dispotismo, tirannia, dittatura e simili, e non avvertirebbe il bisogno di ricorrere a nuove e brutte locuzioni. Nel concetto di totalitarismo v'è qualche cosa che si sa non riconducibile ai vecchi schemi, anche se poi non si è capaci di determinare in che senso e fino a qual punto i nuovi regimi rispondano a nuove esigenze. Le conside-

razioni che seguono hanno lo scopo di contribuire all'analisi logica e storica di questo problema, che è ormai al centro della vita contemporanea e tutta la colora.

* * *

Per chiarire la questione nei suoi presupposti essenziali occorre rifarsi al concetto di Stato e soprattutto di norma statale. Occorre precisare, cioè, l'ambito dell'attività dello Stato nei confronti dell'individuo e vedere se la norma d'azione dettata dallo Stato investa tutta la vita del cittadino o soltanto una parte più o meno grande di essa. Ora, storicamente e logicamente è chiaro che, perché la condotta del cittadino sia condizionata soltanto parzialmente dall'autorità dello Stato è necessaria l'esistenza, accanto allo Stato o al di sopra dello Stato, di un'altra realtà normativa, di un'altra legge che contempli la parte non regolata dallo Stato.

Quale può essere quest'altra legge?

Per una concezione religiosa della vita l'altra legge è, evidentemente, quella di Dio. Date a Cesare ..... Lo Stato si ritrae in un ambito più o meno determinato della vita terrena e lascia che l'individuo risponda per tutto il resto direttamente al potere divino. La norma dello Stato è in questo caso condizionata e limitata dalla norma religiosa, sì che ogni eventuale esorbitare dello Stato dai suoi poteri diventa un sacrilegio. Ma perché questo si verifichi è naturalmente necessario che lo Stato riconosca la concezione religiosa della vita e anzi si realizzi nel suo ambito: riconosca, cioè, i limiti del proprio potere. Se, al contrario, lo Stato prescinde dall'esistenza della religione, il problema muta radicalmente e l'*altra* legge perde l'evidenza dei confini facendola contemporaneamente perdere alla legge statale. È quel che avviene in modo particolare

nel mondo moderno, via via che l'esigenza immanentistica assume il sopravvento su quella trascendentistica e che la teoria dello Stato accentua il proprio carattere autonomo e laico. Lo Stato, allora, tende a diventare una costruzione degli individui e ad avere quell'autorità che gli individui gli dànno. Tipica in questo senso, la dottrina contrattualistica, che fa dello Stato uno strumento liberamente fondato dagli individui per potenziare la loro vita. La norma statale si trasforma in un parziale autolimite dell'individuo, che se ne giova ai fini della propria tranquillità e felicità. Ma qual'è, in questo caso, la maggiore e più profonda legge cui risponde l'individuo al di fuori dello Stato? La risposta è data da tutto il giusnaturalismo moderno di cui lo stesso contrattualismo non è, in fondo, che un'espressione: la vera norma è quella assoluta, *naturale*. Che cosa poi debba intendersi per *natura*, è questione che diventa sempre meno chiara via via che ci si allontana dalla trascendenza divina e si procede verso la monistica immanenza. Natura è ancora Dio nel suo significato tradizionale, o è il tutto del panteismo, o è deistica realtà del secolo dei lumi, o è legge e armonia del mondo, o è senso comune e sentimento immediato del valore, o è infine Ragione che viene deificata fino a esser portata sugli altari.

Ma questa natura è poi anche un'altra cosa la cui coscienza si va a poco a poco chiarendo fino a imporsi sostanzialmente sopra ogni altra interpretazione: natura è l'uomo nella sua individualità particolare, nella sua libertà incondizionata, nell'arbitrio del suo essere empirico e immediato. Natura è l'uomo che nasce e che ha il diritto di fare quel che gli piace col solo limite di consentire agli altri un'eguale sfera di attività indipendente.

Un tale sviluppo del concetto di Stato e dell'*altra* legge che l'accompagna ha accentuato nel mondo moderno il dualismo di pubblico e privato, e delle relative sfere di

attività dell'individuo. La vera legge, il vero valore, è quello dell'individuo; il vero mondo, quello privato: il pubblico è soltanto strumento di esso.

Ma, si badi bene, in tanto il vero valore si può trovare nella vita privata, in quanto il privato non è, in fondo, il particolare, bensì l'espressione e la realizzazione dell'universale. Perché l'individuo possa rivendicare una vita autonoma, diversa da quella dello Stato, è necessario ch'egli veda in sé un principio che lo trascende e che la molteplicità degli individui risolve in una realtà unica. Pensare diversamente significherebbe pensare la molteplicità in quanto tale, cioè riconoscere intelligibilità e valore al caos. Chi esalta l'individuo non può non considerarlo una manifestazione dell'assoluto, e, se giunge a rivendicare il diritto all'arbitrio individuale, a quest'affermazione può dare un significato intelligibile soltanto se nell'arbitrio del singolo vede l'espressione di una forza universale, destinata a comporsi con gli infiniti arbìtri degli altri, in una legge armonica del tutto, che ogni arbitrio rivela necessario e provvidenziale. Il che presume, ad esempio, l'economista quando vuol fare scaturire dalla convivenza delle immediate ofelimità il principio dell'equilibrio generale e del massimo benessere collettivo.

* * *

Per concepire, dunque, la legge dello Stato come una norma che regoli soltanto una parte dell'attività del cittadino, è necessario ammettere accanto ad essa un'altra legge che risponda a un principio di carattere trascendente. Bisogna, cioè, che in qualche modo si riconosca una realtà divina. Il che vuol dire, in altri termini, che l'*altra* legge deve essere superiore a quella statale. Per quanto si voglia sostenere la separazione dei poteri e l'autonomia reci-

proca delle sfere di competenza, non è possibile che il dualismo non si risolva in una certa unità e che l'unità non sia segnata dalla legge superiore. Se lo Stato non è il solo legislatore, esso non può concepirsi che come subordinato al vero legislatore. Date a Cesare, ma soltanto perché Dio lo vuole.

Da questa intrinseca necessità scaturisce il fondamentale *limite* della legge statale, la quale non può essere mai veramente sovrana e deve continuamente reggere al confronto con la legge superiore. Cesare risponde a Dio, il diritto positivo a quello naturale, il pubblico al privato. È l'autorità dello Stato e il prestigio della legge aumentano o diminuiscono a seconda che la norma giuridica più o meno si adegua alla norma divina. Anche formalmente questo principio si usava esprimere nelle leggi quando il capo dello Stato si riconosceva tale *per grazia di Dio*. Lo stesso avviene quando la legge dello Stato chiede esplicitamente l'appoggio di una legge superiore con l'esigere il giuramento.

L'evidente rapporto di subordinazione della legge statale vale a chiarire il significato delle vicende storiche che hanno sempre accompagnato il rapporto tra Stato e Chiesa. Nel caso della Chiesa la legge divina viene espressa formalmente attraverso un istituto storico che vive accanto allo Stato e rende immediatamente esplicito l'accordo o il contrasto tra le due leggi. E le due leggi sono lì, di fronte al cittadino credente, il quale in esse deve trovare la norma, non più parziale ma *totale*, della propria vita, nel pubblico e nel privato, nelle manifestazioni esterne e in quelle della coscienza più intima.

Se non che la *totalità* della norma, in questo caso, è più o meno incrinata dal dualismo degli istituti storici, e non può non dar luogo nelle vicende pubbliche e nel foro interno a contrasti e a drammi più o meno gravi. La

necessità logica dovrebbe condurre alla subordinazione assoluta dello Stato alla Chiesa e quindi all'unificazione puntuale della norma. Se ciò storicamente non si verifica, o non si verifica che in parte, è soltanto perché lo Stato non riconosce che parzialmente la divinità della norma della Chiesa e tende storicamente sempre più a laicizzarsi, vale a dire a interpretare in modo autonomo la legge divina.

L'unificazione delle due leggi si verifica invece nello Stato della Chiesa, quando la Chiesa cioè assume anche il così detto potere temporale. La legge statale diventa allora la sola legge cui il cittadino deve obbedire, e questa legge è tale da investire tutta la vita, senza che alcuna azione, per quanto piccola e nascosta, possa ad essa sfuggire. Un regime siffatto può definirsi col nuovo termine in voga: è un regime *totalitario* nel senso più rigoroso della parola.

Ma la condizione perché il *totalitarismo* si realizzi è evidente: occorre che la Chiesa-Stato abbia valore divino e che il suo capo sia vicario di Dio su questa terra. E soltanto perché agisce in nome di Dio, tale Stato ha il diritto e il dovere di vigilare su tutta la vita del cittadino, senza distinzione di pubblico e privato, di azione e di pensiero, di fatto o di intenzione.

L'unico limite che in questo totalitarismo si verifica è dato dal fatto che il pontefice non è Dio, bensì il vicario di Dio, e che dunque il volere di Dio non coincide immediatamente con quello del suo vicario, ma ne è presupposto già rivelato. La Chiesa cioè è soltanto interprete del volere di Dio, e il suo potere, per quanto grande, si esaurisce nell'opera di interpretazione. La vera legge preesiste alla Chiesa e la condiziona.

* * *

In una situazione sostanzialmente identica a quella dello Stato-Chiesa è naturalmente ogni Stato la cui legge si

ritenga coincidere con la legge divina, qualunque sia la religione che si professi. Se il legislatore è insieme sacerdote, nessun limite può esser posto alla sua competenza. Né a questa logica si sottrae lo Stato che, senza essere specificamente religioso, si pone come valore assoluto di fronte al cittadino o come unica realtà, della quale l'individuo è soltanto elemento costitutivo. L'unica condizione perché il regime totalitario si realizzi è che il cittadino non avverta il bisogno di un'*altra* legge e non sappia vederne l'esistenza. Ma questo può avvenire evidentemente solo nel caso che la legge dello Stato si presenti come legge divina o assoluta, alla quale il cittadino si senta subordinato in quanto veda ad essa subordinato lo stesso Stato. Lo Stato può esser tutto per il cittadino solo in quanto realizzi una legge che lo trascende, sia essa la volontà di Dio o l'idea platonica: può esser tutto soltanto se rispecchia il Tutto.

L'impossibilità di concepire uno stato totalitario senza il presupposto del suo carattere divino può ora far comprendere chiaramente la differenza sostanziale che corre tra *totalitarismo* e *dispotismo*, fra questi due termini, cioè, che sono oggi in qualche modo supposti, se non addirittura coincidenti, per lo meno strettamente collegati. Il concetto di dispotismo, di tirannia e simili, nasce quando si avverte il carattere arbitrario della volontà o della legge di chi governa; quando, cioè, non si elimina ma si aggrava il dualismo della legge statale e dell'*altra* legge. Dispotismo significa infatti illecita intromissione dello Stato nella sfera di competenza dell'altra legge, sì da accentuare nella coscienza del cittadino il valore e la superiorità di questa rispetto a quella statale. Ma significa insieme — e per ciò stesso — svalutazione della legge statale che — esorbitando dai suoi limiti — si nega come legge e si pone come arbitrio o violenza. Cesare non è più subordinato

a Dio e non può quindi essere neppure vero Cesare. Ne viene di conseguenza che l'estendersi della legge statale al campo proprio dell'altra legge, non soltanto non conduce all'unificazione delle due leggi e quindi alla legge *totale*, ma rende impossibile anche la legge statale parziale, lasciando sussistere unicamente l'*altra* legge e rafforzandola con l'atto della violazione. Tra dispotismo e totalitarismo la differenza si rivela in tal modo di perentoria e irriducibile opposizione. I due termini sono affatto eterogenei e il raccostarli non può generare che confusione di idee e di metodi politici.

Ma, intanto, i due termini vengono raccostati e la confusione diventa abituale. Deve pur esserci una ragione dell'equivoco e del conseguente rafforzarsi di una persuasione che va generalizzandosi. Conviene, dunque, insistere nell'analisi della questione e vederne soprattutto lo sviluppo nella dottrina e nella prassi contemporanea.

* * *

In realtà i termini del problema mutano radicalmente all'inizio del secolo scorso, quando per la prima volta si giunge a una concezione assolutamente immanentistica della realtà. Tutto il ragionamento fin qui condotto è, infatti, fondato sul presupposto dell'esistenza di una legge trascendente; ed abbiamo visto che, anche nel caso di una concezione empiristica dell'individuo, il presupposto non viene meno e deve anzi riaffermarsi più o meno esplicitamente. Che poi il principio trascendente si chiami Dio o Natura o Provvidenza o comunque sia, ciò non toglie nulla alla sostanza del ragionamento e alle sue conseguenze fondamentali. Ma che cosa avviene quando il pensiero umano ha l'ardire di opporsi a ogni trascendenza e di negare qualsiasi presupposto della propria realtà?

La rivoluzione operata da Hegel nella storia del pensiero non è stata ancora vista in tutta l'immensa sua portata e non ne sono state ancora calcolate con vera consapevolezza le necessarie conseguenze. Solo oggi, con il potenziarsi del comunismo sul piano internazionale, se ne cominciano a intravvedere le proporzioni e a comprendere il passaggio dalla visione metafisica alla politica e sociale.

Dapprima la rivoluzione è stata coperta da un velo che su di essa ha gettato lo stesso autore. E il velo è stato l'*Idea* che, con un residuo di fascino teologico e platonico, ha illuso il senso della tradizione perfino nella coscienza di Hegel conformista. Ma poi il germe si è sviluppato e la pianta ha portato i suoi frutti. Il principio dell'autocoscienza si è chiarito nel suo più profondo significato immanentistico ed ha cominciato ad operare nel mondo, con una logica sempre più rigorosa.

Che cosa voglia dire il passaggio all'immanenza assoluta ha spiegato Hegel col contrapporre alla vecchia logica dell'identità la nuova logica dialettica. La prima implicava il riferimento costante a un essere visto nella sua assolutezza e immobilità, come valore eterno e pietra di paragone di ogni altro valore. Essa consentiva la certezza univoca delle fondamenta sulle quali costruire nella vita del pensiero e dell'azione. A = A. Ogni cosa si definiva in termini perentori e nella chiarezza della definizione si ordinava la coscienza del vero e del bene, sempre protesa verso l'archetipo che ne garantiva la validità dell'orientamento. Con la logica dialettica invece l'essere si rende fluido e tutto si cala nella vita, senza che questa abbia più possibilità di riferimento a un qualsiasi presupposto non destinato a mutarsi nello stesso processo della vita. L'essere si unisce al suo opposto in un eterno divenire, che non consente ad alcun termine di riposare nella definizione e di fissarsi in un rapporto di eguaglianza con se

stesso o con altro. Ogni cosa si deve pensare come una realtà che insieme è e non è, che è se stessa e insieme il contrario di se stessa, che non può essere bene senza essere anche male, né verità senza contenere l'errore. Ogni cosa, soprattutto, deve essere pensata come non propriamente cosa, non oggetto, ma momento della vita del soggetto che la pensa e che nel pensarla la fa essere, le attribuisce un significato, le riconosce un valore e la risolve nella propria realtà senza residuo di sorta. Ed è il soggetto che, nella sua vita identificata con tutta la realtà, deve dare incondizionatamente un significato al bene e al male, alla verità e all'errore, fondare la legge insieme al mondo che deve esserne governato. La legge diventa allora unica, quella del soggetto che la pone, e cade ogni possibilità di un'altra legge, che renda dualistica la norma di vita dell'uomo. La dualità, infatti, implica la trascendenza, il termine di confronto, il principio eterno presupposto della vita. Ora tutto questo è sparito, e tutto si svolge nell'ambito di un'autocoscienza che, identificandosi con l'universo, si pone come lo stesso principio divino. Non più io e la legge o io e Dio, ma la dualità dei termini nell'unità di un processo di cui essi diventano soltanto momenti dialettici.

* * *

Basta enunciare il principio della nuova logica per comprendere la distanza che separa questa da ogni altra rivoluzione metafisica operata dal pensiero umano. Eppure non si può dire che nella coscienza contemporanea sia chiara la visione delle nuove linee prospettiche e che si abbia il senso di come il nuovo principio stia trasformando direttamente o indirettamente tutta la vita.

La formulazione estremamente tecnica della nuova me-

tafisica l'ha mantenuta in apparenza su di un piano affatto speculativo, ma in realtà il principio informatore è stato fatto proprio dal mondo di oggi, anche se ne manchi una precisa consapevolezza. Le difficoltà logiche e metafisiche non sono riuscite a frenare il cammino delle idee, e sono valse soltanto a impoverirne il significato e soprattutto a farle interpretare nel modo peggiore o più empiristico. Il che si deve soprattutto riconoscere per quel che riguarda la concezione di quel soggetto la cui autocoscienza dovrebbe coincidere con il processo di tutta la realtà.

Il pericolo empiristico che si corre nel concepire un tale soggetto ha caratterizzato tutta la storia dell'idealismo assoluto a cominciare dallo stesso Hegel, che in un certo senso lo ha corso più di tutti e ha dato con ciò lo spunto alle numerose riforme che si sono poi operate della sua dialettica. Ma oggi, dopo più di un secolo di tentativi, ci si domanda se si possa parlare ancora di un pericolo da evitare o se si tratti invece di un limite sostanziale della nuova metafisica, destinata perciò ad avvolgersi in un circolo vizioso senza uscita. Comunque sia, è certo che questo pericolo o limite costituisce il problema fondamentale dell'immanentismo e la fonte di tutte le sue mostruose deviazioni teoriche o pratiche.

I termini del problema sono formulati in tutti i loro aspetti nelle varie opere di Hegel, ma acquistano poi una particolare concretezza storica e politica nei suoi scritti di filosofia del diritto, là dove occorre precisare il rapporto tra il singolo individuo e lo Stato, e tra lo Stato e gli Stati. Nella mente di Hegel è di assoluta evidenza che il soggetto può coincidere con la realtà soltanto a patto di essere soggetto universale e di diventare sinonimo di *spirito del mondo*, o *spirito universale*, o *spirito assoluto*, o *storia universale*. Solo al soggetto così concepito compete veramente la qualifica di soggetto, che, realizzando l'autocoscienza,

realizza il tutto. Questo — conviene ripetere — è evidente e necessario presupposto di tutto il sistema metafisico, il quale altrimenti degenererebbe esplicitamente nell'assurdo. Ma la difficoltà fondamentale nasce quando si tratta di precisare dove, come e quando in concreto il soggetto autocosciente pronunci il giudizio che realizza tale autocoscienza. Più specificamente si tratta di precisare in quale rapporto sono col soggetto universale gli individui singoli, le collettività e gli organismi sociali, lo Stato e gli Stati.

La ragione della difficoltà consiste nella duplice esigenza di concepire, per un verso, il soggetto come unico e, in quanto tale, risolvente in sé la molteplicità in un atto extraspaziale ed extratemporale; e, per un altro verso, il soggetto come realizzantesi storicamente nella molteplicità dei soggetti spazialmente e temporalmente distinti. L'esempio tipico della difficoltà è già stato riconosciuto proprio nel significato storico della teoria dell'autocoscienza, attraverso la quale lo spirito del mondo o la storia universale giunge al pieno possesso di sé. Ora, questo possesso deve essere concepito in modo da riassumere in sé tutta la serie spaziale e temporale, nel riconoscimento esplicito del carattere empirico di ogni determinazione particolare; ma non può non essere concepito insieme come realizzantesi in un determinato punto della serie spaziale e temporale, e precisamente nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* ad opera di un individuo particolare rispondente al nome di Hegel. Le due esigenze si impongono a volta a volta, e, a seconda che predomini l'una o l'altra, l'individuo singolo è abbassato ad oggetto e a strumento dello spirito, ovvero è sollevato a dignità di vero soggetto spirituale. L'oscillare della teoria tra questi due poli diviene evidente in modo particolare nella determinazione del rapporto tra la molteplicità degli individui e degli Stati, e l'unità assoluta dello Stato.

Cominciando dal rapporto tra individuo e Stato, Hegel avverte la necessità di concepire lo Stato nella coscienza dei cittadini e soltanto in tale coscienza. Ma insieme avverte la necessità di concepire lo Stato come l'unità dei cittadini, come l'organismo assoluto che li trascenda nell'atto del sapere e del volere. Lo Stato allora diventa persona, vero e unico soggetto, contrapposto all'aggregato dei singoli che costituisce l'informe *vulgus*. *Vulgus* cieco e selvaggio, massa che non può sollevarsi a *popolo* giustapponendo e sommando le volontà dei singoli. La *maggioranza* non può avere valore spirituale e la *democrazia* che su di essa vuole fondarsi non può realizzare il vero Stato. Nella forma perfetta dello Stato, unico deve essere il volere, e l'unità deve acquistare esistenza reale concentrandosi in un individuo che sia al di sopra di tutti gli altri, come *principe* o *monarca*, cui spetti la *decisione*.

* * *

Le conclusioni alle quali giunge Hegel nella sua teoria dello Stato sono tutte fatalmente legate alle due opposte esigenze sopra accennate. Egli non può negare che la vita dello Stato si realizzi nell'autocoscienza del singolo, ma una volta moltiplicate le autocoscienze, non può disconoscere la loro diversità e disporle secondo una scala di sviluppo. I singoli individui corrispondono ognuno a un particolare grado del processo spirituale e si avvicinano perciò più o meno all'autocoscienza dello Stato, ma uno solo di essi può realizzarla in modo assoluto, e cioè colui che è in cima allo Stato, al gradino sommo della scala. Lo Stato è Stato, in quanto sa e vuole, in quanto cioè è soggetto che pensa e che decide, in quanto impersona lo spirito del mondo. Ma, in tanto questo può fare in quanto il suo pensare sia effettivo pensiero e non risultante cieca

di pensieri, perché il sapere è sistema e non aggregato, è atto unico che la molteplicità comprende in quanto soggetto di fronte a oggetti. Ma pensiero di chi? La risposta non può che essere una: il Pensiero, lo Spirito universale, quello in cui l'autocoscienza della storia si realizza. Nella sfera dello spirito assoluto, esso si realizza nella filosofia e propriamente nella filosofia tedesca e finalmente nella filosofia di Hegel. Nella sfera dello spirito oggettivo, si realizza nello Stato, nel governo, nel monarca. La fatalità dello sbocco empirico non può essere evitata. Hegel ha il merito di averla accettata senza timore delle conseguenze.

Né le conseguenze sono diverse per il rapporto tra gli Stati singoli e lo Stato nella sua assolutezza o Storia universale. Anche qui l'autocoscienza della storia si realizza in ogni Stato, ma anche qui bisogna riconoscere una diversità di gradi nel processo autocosciente, sì che lo spirito del mondo sarà a volta a volta realizzato da quello Stato che rappresenterà il grado più elevato. Nel raggiungere il supremo grado, lo Stato acquista il diritto di far da guida agli altri, di diventare Stato *dominante* e « di fronte a questo suo diritto assoluto, di essere guida dell'attuale grado di sviluppo dello spirito universale, gli spiriti degli altri popoli sono senza diritto ». Spirito e spiriti. È in questo dualismo tutto l'equivoco dell'idealismo assoluto. Ora lo spirito è uno, e il suo atto coincide con l'universo; ora lo spirito si moltiplica negli spiriti, senza che questi possano avere gli attributi che sono propri della realtà spirituale. Essi diventano *senza diritto*, e cioè non sono più spirito, ma strumenti di cui lo Spirito si serve per realizzarsi. Gli spiriti al plurale sono una contraddizione in termini, che l'idealismo da Hegel in poi ha sempre visto, ma di cui non è stato mai capace di liberarsi davvero.

* * *

Lo Stato di Hegel è Stato totalitario. Ma il nuovo totalitarismo è ben diverso da quello, al quale si è accennato, dello Stato-Chiesa. E la differenza fondamentale è segnata dal fatto che è venuta meno la legge trascendente cui la legge statale deve essere subordinata. Ora il legislatore coincide assolutamente con lo spirito del mondo e la sua volontà non è più limitata o condizionata da alcuna realtà o da alcun principio superiore. La possibilità di un'altra legge è scartata a priori come intrinsecamente contraddittoria. D'altra parte è venuto meno anche il dualismo di creatore e creatura, di spirito divino e anima umana, perché lo spirito, concepito immanentisticamente, non consente alcuna autonomia, neppure di carattere relativo, al soggetto particolare; sì che nulla vi può essere nella vita di questo che resti fuori dall'unità dello Stato o che allo Stato sia indifferente. Lo Stato vive e penetra dappertutto, perché è la realtà del tutto: vive e penetra nelle coscienze perché è la coscienza di esse. Il rapporto che si pone tra Stato e individui non può essere che quello tra organismo e organi, tra assoluto e momenti dell'assoluto: un rapporto dunque essenzialmente spirituale, che non può limitarsi all'estrinseco o alla parte, ma deve investire l'individuo nella sua totalità, tanto più profondamente quanto più spiritualmente concepita. La legge dello Stato diventa la legge del padre o del maestro: una legge, cioè, che provvede alla vita fisica e ai bisogni ad essa inerenti del figlio e dell'alunno, ma che soprattutto si preoccupa della vita spirituale, cercando di guardare a fondo nella coscienza del giovane ed aiutandone il processo di formazione, il sollevamento graduale fino al più alto livello raggiunto dalla coscienza della legge. Rapporto giuridico e politico che è essenzialmente rapporto educativo, perché lo Stato

è etico e il suo manifestarsi non può avvenire che sul piano di questa sua realtà sostanziale.

Se non che il carattere immanentistico del nuovo totalitarismo, se consente allo Stato una libertà incondizionata che va infinitamente oltre i poteri dello Stato-Chiesa subordinato alla legge divina, porta con sé il pericolo del continuo decadere dell'universale nel particolare e della libertà nell'arbitrio. E il pericolo è legato — come si è visto — al continuo oscillare della teoria tra l'individuo Stato e gli individui cittadini, tra il soggetto e i soggetti, tra lo Spirito e gli spiriti. La realtà dello Stato non può non empiricizzarsi, teoreticamente e ancor più praticamente, in individui singoli in cui lo spirito del mondo si presume giunga alla superiore autocoscienza. Né la presunzione di diritto può non diventare presunzione di fatto nell'animo dei governanti, una volta eliminata la possibilità di confronto con una realtà trascendente. Anche il governante in buona fede — e proprio perché in buona fede —, se governa, crede di *sapere* come si governi, crede cioè di essere giunto a quella superiore consapevolezza che gli dà il diritto e il dovere di governare, crede — in termini immanentistici — di impersonare meglio degli altri lo spirito del mondo, e non può quindi avvertire quando la soggettività-oggettività del suo volere e del suo legiferare decada a soggettività particolare e a imposizione arbitraria. Allora si comprende come il nuovo totalitarismo possa sboccare nella peggiore tirannia e come totalitarismo e dispotismo, lungi dall'essere termini antitetici, diventino nella coscienza comune espressione di un'unica realtà. Ma anche qui è da notare che la sinonimia dei due termini può realizzarsi soltanto in quanto la volontà universale del legislatore si rivela volontà particolare non più coincidente con la *soggettività che sa*, e perciò non più coincidente con la legge totale. La legge da lui dettata diventa norma

imposta irrazionalmente, sì che la vera legge, rispondente alla superiore autocoscienza, le resta affatto estranea, e opera per altre vie nella coscienza dei singoli. Il totalitarismo diventa dispotismo perché non è più totalitarismo. Ancora una volta i due termini si rivelano antitetici.

* * *

Contro la teoria dello Stato di Hegel insorge risolutamente Marx con una violenta confutazione di quelli ch'egli ritiene i princìpi essenziali dell'idealismo. La sua preoccupazione è di fondare un comunismo che non sia antidemocratico, bensì l'unica vera espressione della democrazia. Perciò le sue critiche sono dirette in modo particolare contro l'apologia della monarchia, ma a poco a poco investono lo stesso concetto di Stato, fino a fare auspicare, in un futuro più o meno lontano, una società comunista senza Stato.

L'accusa fondamentale rivolta a Hegel è quella, appunto, di empiricizzare l'autocoscienza del mondo nella persona del sovrano e in genere nello Stato. Ne risulta che dalla sovranità, dalla personalità e dalla coscienza dello Stato rimangono esclusi i cittadini governati che sono su di un piano essenzialmente diverso da quello dei governanti. Nella democrazia invece la sovranità è dei cittadini visti nella loro unità, nel popolo che si autogoverna. Hegel rende concreto lo Stato e astratto il popolo, laddove è vero il contrario: unico concreto è il popolo che dà vita allo Stato. Hegel muove dallo Stato e concepisce l'uomo come lo Stato soggettivato: la democrazia muove dall'uomo e vede nello Stato l'uomo oggettivato. E la conseguenza è che nella democrazia ogni individuo è veramente soggetto, persona, in quanto contribuisce a realizzare l'unità del popolo ed a rappresentarne la concreta coscienza; nella monarchia, invece, la coscienza dello Stato si concreta in una sola persona empirica, la quale si attribuisce il diritto

di dire: — io voglio, l'*État c'est moi*. Lo Stato, coincidente con la persona empirica del sovrano, non può significare che dispotismo.

La conclusione di Marx è perentoria e nei suoi scritti, fino agli ultimi anni, è possibile rintracciare ulteriori conferme e chiarimenti di questa critica antihegeliana. Basti ricordare l'atteggiamento assunto in favore della Comune di Parigi, commentato da Engels con una violenta apostrofe contro lo Stato e la statolatria. Ma, per quanto perentoria, la conclusione non ha quel significato che le si vuole attribuire e che lo stesso Marx credeva di poterle attribuire. È questo uno dei tanti esempi dell'antihegelismo di Marx che ha contribuito a far credere a una netta antitesi tra marxismo e hegelismo o tra materialismo storico e idealismo. In realtà, invece, tutti gli esempi, analizzati fino in fondo, non sono che la prova dell'indissolubile abbraccio che stringe i due pensatori e che fa di Marx il continuatore di Hegel, del migliore e del peggiore Hegel.

Nell'esempio specifico, è sufficiente volgere l'attenzione al modo con cui Marx concepisce la rivoluzione proletaria e l'avvento del comunismo. Chi deve fare la rivoluzione e realizzare il nuovo regime? Non appena posto il problema, in Marx non può non risorgere il motivo hegeliano della gradualità con cui l'autocoscienza dello spirito del mondo si attua negli individui. Lo sviluppo muta da individuo a individuo e giunge ai gradi più alti solo in pochi o in qualcuno o in uno. E solo questi pochi possono e debbono far da guida agli altri, rappresentarne l'unità e dirigerne le sorti al di là della loro consapevolezza. La democrazia si realizzerà nell'ipotetico mondo futuro, allorché tutti avranno raggiunto la piena coscienza del comunismo, ma intanto occorre che un potere politico superiore realizzi quell'unità che il popolo non conosce e che perciò non può consapevolmente volere. Fin dal *Manife-*

sto del partito comunista, al di sopra del proletariato si pongono i comunisti e il partito comunista, come quelli che hanno coscienza storica del loro còmpito, come quelli che sanno e che, sapendo, hanno il dovere di agire *per* il proletariato. La società comunista per Marx rappresenta il futuro, e, tra la società capitalista e questo futuro, trascorrerà un periodo di transizione politica, caratterizzato dalla dittatura rivoluzionaria del proletariato. Come poi questa dittatura debba veramente intendersi, Marx non ha mai chiarito in modo esplicito, ma non vi può essere dubbio circa il suo significato, tipicamente hegeliano, di effettiva autocoscienza della Storia universale. Chi tale autocoscienza ha raggiunto deve porsi a capo della rivoluzione e agire per il proletariato servendosene intanto come strumento. Questo il còmpito dei comunisti del partito comunista, e soprattutto di chi il comunismo ha fondato, impersonando il vertice del processo storico. Questo uno deve assumere la direzione e pretendere una ferrea disciplina da parte degli altri; una dedizione intuitiva dei pochi, e una cieca opera strumentale delle masse. E se quest'uno è Marx, Marx deve sentire, e in effetti dà prova di sentire, di rappresentare in concreto lo spirito del mondo. Proprio lui deve essere il monarca, il principe, e proprio lui ha il dovere di dire: — io voglio, l'*État c'est moi, l'Esprit c'est moi.* A questa logica egli non può sottrarsi, né di fatto si sottrae, e basterebbe a provarlo il tono ch'egli e Engels assumono di fronte a tutti gli altri comunisti e alle masse del proletariato, non ancora *mature.*

* * *

A questa logica hegeliana non si è sottratto neppure — e anzi ne ha ingigantito i termini — il primo regime comunista tentato in Russia. La dittatura del proletariato è uscita dalla formulazione indeterminata e si è concretata

nella univoca struttura del partito, concepita da Lenin e poi irrigidita da Stalin. E, al di sopra del partito, il monarca, che coincide con l'autocoscienza del processo storico, e vuole perché sa. Il motivo continuamente ricorrente della ferrea disciplina implica il potere unico di decisione, hegelianamente inteso. L'universale si concreta nell'individuo reale che risponde al nome di Lenin e poi di Stalin. Egli decide in quanto sa, e sa in quanto ha assunto il potere e lo mantiene, impersonando l'Idea, anche se questa si chiami Materia. Sa e nella sua consapevolezza continuamente si rafforza, perché nelle sue mani si raccolgono le fila del tutto. Le parti confluiscono in lui componendosi in sistema e la sua capacità di conoscere si ingigantisce via via che gli elementi dell'organismo rispondono al suo comando. Tutti sanno parzialmente per lui e tutti lo informano, direttamente o indirettamente, di ciò che è palese e di ciò che è occulto, di ciò che è pubblico e di ciò che è privato, attraverso l'occhio di una polizia, anzi di più polizie, che diventano ciechi strumenti del suo conoscere e del suo agire. Egli non discute, ma risolve le discussioni; e la soluzione non si discute più. Se si discutesse, cesserebbe il dualismo di chi sa e di chi non sa, di chi è al vertice e di chi è soltanto a un grado inferiore del processo. La discussione è tra i gradi del conoscere: quella dell'autocoscienza è solo con se stessa.

Con questa logica coerentemente realizzata fino alle estreme conseguenze, il regime bolscevico rappresenta la più grande realizzazione storica della concezione che Hegel ha avuta dello Stato. Il totalitarismo immanentistico ha acquistato un significato di evidenza palmare, nettamente distinguendosi da quello dello Stato-Chiesa, fondato sul presupposto di una legge divina trascendente. La professione di materialismo non ha in realtà che il fine immanentistico dell'idealismo e vuole soltanto accentuare

l'unità della legge, violentemente scartando ogni altro legislatore oltre lo Stato. La religione è l'oppio del popolo — dice Marx introducendo alla critica di Hegel —, è l'illusione di un'altra legge, di un altro sole che non esiste. L'uomo è il mondo dell'uomo, lo Stato, la società. Questo, ripete, con il suo ateismo, il credo bolscevico. E, se poi tanto Marx quanto Stalin finiscono per lasciare un posto alla religione, è soltanto perché la società comunista non può realizzarsi improvvisamente e occorre che le coscienze maturino nel periodo di transizione. È l'indulgere di chi sa verso chi ancora non sa. È l'ultima dose di oppio concessa a un proletariato che deve ancora servire da strumento.

* * *

Delle origini storiche e del significato metafisico del totalitarismo immanentistico bisogna rendersi conto se si vuol comprendere la ragione del suo affermarsi e il suo probabile avvenire. Combattere tale totalitarismo lasciando immutati i presupposti ideologici e le condizioni di fatto della vita contemporanea è impresa vana ed insulsa.

Ora, dal punto di vista ideologico, la difficoltà è — come si è visto — quella insita nel rapporto tra la soggettività dello Stato e quella del cittadino. Da una parte, il bisogno di vedere il concreto nell'individuo singolo e di ipostatizzarlo fino a riconoscere in esso l'assoluto; dall'altra, la necessità di trascendere la molteplicità e di giungere all'ipotesi opposta di uno Stato che risolva nella propria la vita degli individui. Da una parte, l'affermarsi di una corrente hegeliana che da Bauer e Stirner ad oggi sviluppa il motivo anarchico fino al solipsismo dell'Unico, empiricamente inteso; dall'altra, il culto mitologico dello Stato, fino alle manifestazioni più dommatiche della statolatria. E, tra l'una e l'altra corrente, l'intrecciarsi dei

motivi opposti in una giustapposizione di elementi contraddittori, in cui universale e particolare, assoluto ed empirico, si confondono a volta a volta, senza possibilità di discriminazione effettiva. Avviene così che l'esigenza individualistica procedendo verso l'estrema conseguenza anarchica tenda a dissolvere lo Stato e a rendere impossibile la vita della collettività; ma avviene anche che, per reagire all'anarchia, l'individuo singolo si sostituisca allo Stato e lo impersoni in una dittatura capace di ripristinare l'ordine sociale. E quando si scivola verso l'anarchia, lo Stato è disprezzato come un legame inutile e arbitrario, come il residuo anacronistico di una trascendenza ingiustificata: quando, invece, si riafferma lo Stato e lo si esalta nel potere dittatoriale, l'individuo è abbassato da fine a mezzo, come momento infinitesimale della vita del vero Individuo. Allora l'esigenza dell'unità hegeliana, della Storia come assoluto, dell'autocoscienza della realtà, sospinge a poco a poco verso il disprezzo dell'empirico e verso la conseguente insensibilità per la realtà e per la vita delle cose e delle persone. Tutto può e deve essere sacrificato per agevolare il cammino della Storia, tutto è vano ed inutile quando non sia mezzo per la realizzazione di questo fine [1]. Se è necessario per il bene dello Stato colpire, tradire, torturare, distruggere pochi o molti individui, interi paesi e regioni, o addirittura sacrificare una o più generazioni, tutto può e deve essere fatto in nome del processo della Storia, il cui ritmo di vita è infinitamente al di là di quel che ad esso viene immolato. E occorre che l'Individuo che impersona lo Stato abbia la glaciale freddezza necessaria per adeguarsi a questo ritmo superiore e sappia segnare la con-

[1] « A quel fuoco [marxistico] bruciai altresì il mio astratto moralismo, e appresi che il corso della storia ha diritto di trascinare e schiacciare gli individui » (B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*. Nuova ed., Bari, 1945, pp. 26-27).

danna, senza esitazione, di tutto ciò che si presenti come ostacolo. Chiuso nella superiore autocoscienza della Storia, il dittatore deve segnarne la via esprimendosi in un comando che solo parzialmente può essere inteso. Occorre piegarsi alla sua volontà, rassegnati all'ermetismo dei fini che la muovono. Non altrimenti deve comportarsi il fanciullo di fronte all'ordine o al divieto paterno.

Tra anarchia e statolatria, dunque, la concezione immanentistica della realtà oscilla continuamente, senza che si sappia come sottrarla agli estremi. Vero è che il dialettico afferma essere il cammino della verità o della realtà nel ritmo tra gli opposti via via superati e rinascenti, ma qui si tratta appunto di concepire la vita del Soggetto universale e di intendere il realizzarsi dell'autocoscienza del mondo: si tratta cioè di individuare il centro della vita dialettica in cui gli opposti si risolvono. Ora, è proprio nell'individuazione di questo centro che l'immanentismo fallisce, per l'incapacità ch'esso dimostra di concepirlo non empiricamente. E la realtà storica non fa che tradurre questa incapacità speculativa procedendo verso uno Stato e un individuo sempre più legati agli interessi particolari e sempre più arbitrari nella manifestazione della loro volontà.

* * *

Se tali sono i motivi ideologici che non consentono di combattere il totalitarismo senza risolvere il problema speculativo che in esso è implicito, non meno urgenti né radicali sono le condizioni di fatto che al totalitarismo conducono. Si è visto come il presupposto della scala gerarchica che mette capo al principe o al monarca sia la differenza di grado della coscienza dei cittadini. Ma la differenza di grado, che legittimava il ragionamento di Hegel, ha assunto nella vita contemporanea una importanza di fatto infinitamente superiore a quella che Hegel poteva

immaginare. V'è stato, nella vita di quest'ultimo secolo, un evento che è valso a portare in primo piano il problema di tale differenza e a mostrarne l'estrema gravità. E l'evento è segnato dalla diretta partecipazione delle masse alla vita dello Stato e dal conseguente contrasto tra i livelli spirituali dei partecipanti alle discussioni e alle decisioni politiche. Le masse, cominciando anche loro a vivere secondo una concezione immanentistica e cioè a sottrarsi al *timore di Dio*, che le legava a una legge trascendente, hanno iniziato l'espressione della loro legge e hanno manifestato la volontà di realizzarla come unica legge. Se non che il giungere delle masse sul piano politico ha posto in più chiara evidenza il carattere quantitativo del popolo inteso come aggregato. La massa non può — hegelianamente — esprimersi che come *vulgus* e, come tale, non può realizzare la legge, bensì soltanto il cozzo degli arbìtri. Via via che la massa perde il *timor Dei* e cioè — marxisticamente — si sottrae all'influenza dell'oppio, perde anche l'unità che le deriva dal conformarsi all'unica legge trascendente. I suoi membri si pongono ora in prima persona ed esprimono la loro personale opinione con la volontà di sollevarla a legge. Tale fine essi, democraticamente, possono raggiungere, perché, secondo gli istituti democratici, la decisione non spetta al principe bensì al popolo e cioè al numero. Ma poiché alla volontà del fine non corrisponde né l'unità sistematica della coscienza né la capacità tecnica di realizzare la nuova legge, gli istituti democratici entrano in una crisi più manifesta di quella che tradizionalmente li accompagna e la compagine statale minaccia di essere compromessa e travolta nel generale disordine.

Alla fatale crisi della democrazia tentano di porre riparo, da una parte, la classe dirigente borghese, dall'altra, l'*élite* dirigente del proletariato. La prima tenta di raffor-

zare il proprio potere escludendo, nei limiti del possibile, ogni intervento del proletariato nella direzione della cosa pubblica. Naturalmente ciò essa può ottenere, soltanto, irrigidendosi come parte e ricorrendo direttamente o indirettamente alla violenza. Lo Stato borghese diventa sempre più autoritario e tende a impersonare tutta la legge. Esso si avvia fatalmente verso il falso totalitarismo del dispotismo. Da parte sua, l'*élite* dirigente del proletariato si preoccupa di sottrarre la massa alla logica del *vulgus* e cioè di comporre gli infiniti arbìtri nell'unità della legge, ma ciò non può ottenere, naturalmente, sollevando tutti i componenti della massa alla stessa maturità di coscienza, sì che l'unità può raggiungere soltanto — sia pure in via così detta transitoria — imponendo una volontà alle volontà. Al di sopra del proletariato si pone il partito e, al di sopra del partito, come superiore interprete di esso e di tutto il proletariato, il monarca o il dittatore. Anche qui si procede verso il totalitarismo che degenera nel dispotismo. O totalitarismo borghese o totalitarismo proletario: queste le due alternative che si vanno determinando sotto la pressione delle masse dopo la prima e dopo la seconda guerra mondiale. Chi vuole affrontare il problema non può prescindere da questa precisa e incombente realtà di fatto. La retorica democratica è affatto fuori di luogo.

* * *

Una volta chiariti i termini della questione riportandola ai suoi presupposti metafisici e storici, ci si domanda se sul piano metafisico e storico possa intravedersi il principio di una soluzione non illusoria. Un tentativo è stato già fatto sul piano dell'idealismo assoluto, cercando di far coincidere la molteplicità dei soggetti empirici con l'unità del soggetto statale. È questo il tentativo che si compì in Italia con la teoria dell'identificazione di individuo e Sta-

to, quando si pensò di superare il carattere quantitativo della massa articolandola in un'unica gerarchia in cui tutti gli individui fossero disposti sistematicamente in ragione della loro competenza e funzione specifica. Il principio del nuovo comunismo gerarchico fu visto nella risoluzione della politica nella tecnica, e la coscienza dell'unità del sistema si volle riconoscere nel *piano* o *programma* nazionale e internazionale risultante dal contributo tecnico e perciò organico della volontà di ognuno, in una concorde opera senza distinzione di pubblico e di privato. Si auspicò in tal modo un nuovo tipo di totalitarismo immanentistico in cui la legge fosse unica e insieme di tutti, ma di tutti non in quanto democraticamente indifferenziati, sibbene di tutti in quanto ognuno partecipante in funzione del suo grado di consapevolezza, in modo da poter concepire l'autocoscienza, non solo teoricamente ma anche istituzionalmente, soggettiva ed oggettiva insieme, del soggetto Stato coincidente di fatto con i soggetti individui, in una dialettica che uscisse dalla antinomia sopra chiarita di statolatria e anarchia.

Quel tentativo è l'ultimo che sia stato compiuto sulle orme della tradizione hegeliano-marxistica e la sua possibilità fu data dallo sviluppo che l'idealismo immanentistico ha avuto in Italia in questi ultimi decenni. Ma dopo di allora l'ulteriore analisi critica ha attenuato la fede che nel tentativo si esprimeva. L'indagine metafisica ha cominciato a rendere problematici, se non i termini immediati della questione, quelli che di essa sono i presupposti primi, e cioè lo storicismo, il dialettismo e l'immanentismo. Ne è venuto di conseguenza che la crisi politica contemporanea non è apparsa più limitata al contrasto di capitalismo e anticapitalismo, o allo scontro di borghesia e proletariato, ma si è rivelata come lo sbocco di una crisi che investe l'essenza di tutto il pensiero moderno.

III. Beni materiali e beni spirituali

(Civiltà cristiana, civiltà borghese, civiltà comunista)

La distinzione di beni materiali e beni spirituali ha un significato molto complesso che deriva dalla molteplicità dei problemi ad essa collegati. La sua prima origine è certamente di carattere religioso, e nella religione trova il criterio per effettuarsi e il fine che la giustifica. Dalla religione la distinzione si estende alla metafisica e in genere alla filosofia, dove si precisa nei concetti di materia e idea o spirito. Sul fondamento di tale precisazione, il problema acquista anche un aspetto etico e tende alla determinazione del criterio dell'azione morale. Ma il valore della distinzione non si esaurisce in questi campi, e dalla religione e dalla filosofia passa alla scienza, dove si cerca di rendersi conto del significato e dei limiti del concetto di materia e dove il concetto stesso va via via affinandosi fino a raggiungere il problema dello spirito. Nuova veste il problema assume poi nell'ambito delle scienze sociali e politiche, e in particolare nella scienza economica, in cui il dualismo di beni economici e beni non economici ha un'origine analoga, anche se si è ormai abbandonato il criterio distintivo della materialità o immaterialità del bene.

Tutti questi aspetti, infine, vivono e si confondono nella coscienza comune, dove la distinzione ha un posto rilevante e dove il suo significato appare ovvio, senza quasi alcuna consapevolezza delle enormi difficoltà cui va incon-

tro chi voglia intenderla in tutta la sua portata. Sì che nel linguaggio corrente è un continuo riferimento a beni e valori spirituali, una continua contrapposizione di essi ai beni non spirituali, una sicura valutazione degli aspetti della vita alla luce di tale criterio e un conseguente orgoglio da parte di chi sente di sapersi sollevare al piano superiore. Ma, se la distinzione è viva ed operante e se non può negarsi un diffuso valore intuitivo di essa e delle sue conseguenze pratiche, convien d'altra parte riconoscere che la complessità dei motivi che sono confluiti e si sono intrecciati nella coscienza comune hanno reso estremamente confusi i termini del problema e molto oscillanti i princìpi morali che vi si connettono. È necessaria perciò un'opera di chiarimento, che muova dalla consapevolezza dei presupposti remoti e prossimi, e che al problema della coscienza comune giunga con la precisione di termini storicamente e scientificamente definiti. Le considerazioni che seguono vogliono essere un tentativo in tale direzione, con lo scopo di discriminare gli elementi eterogenei che si giustappongono nelle opinioni dei più. E un primo ordine si è voluto cercare in una schematica differenziazione di alcune concezioni fondamentali, che valgono a caratterizzare diverse forme di vita sociale o addirittura di civiltà. Si sono così delineati i tipi della civiltà cristiana, della civiltà borghese e della civiltà comunista, individuando in ciascuno di essi il motivo essenziale alla cui stregua la distinzione di beni materiali e beni spirituali acquista un peculiare significato.

* * *

Per quel che riguarda la civiltà cristiana, e, in genere, la concezione religiosa della vita, la distinzione dei beni è fondata su di un criterio preciso e inequivocabile. Esso

è intrinsecamente connesso con il dualismo di mondo terreno e mondo celeste, al quale si collega quello di corpo e anima. E, se la distinzione di corpo e anima può lasciar dubbi nell'ambito della comune esperienza della loro unità che si effettua nella vita e nel giudizio dell'individuo operante, acquista poi un significato perentorio nell'attimo della morte, quando l'anima si distacca dal corpo e questo rimane spoglia inerte nel mondo dell'al di qua. Beni materiali sono perciò quelli che valgono a soddisfare i bisogni del corpo: beni spirituali quelli rispondenti alla vita e ai fini dell'anima, in quanto destinata a separarsi dalla realtà terrena per passare nel regno dell'eterno. Terreno e celeste, mortale e immortale, finito e infinito, relativo e assoluto: questi e altrettali sono i sinonimi con i quali si suole caratterizzare il dualismo della vita umana e dei beni che l'accompagnano. Dualismo esplicito, definito in termini rigorosi, che nella rivelazione soprannaturale trova la certezza rappresentativa e la ragione della fede. Il problema della distinzione di beni materiali e beni spirituali è così risolto in modo da non lasciare ambiguità d'interpretazione o zone indistinte. O di qua o di là: o per i sensi o per lo spirito; e il criterio per distinguere è legato all'evidenza dell'esperienza comune e alla millenaria tradizione religiosa. È facile, quindi, comprendere quali radici profonde la convinzione delle due specie di beni abbia messe nell'anima umana, e come essa sia divenuta un motivo dominante della nostra vita morale. Ma è chiaro, anche, come questa convinzione sia divenuta un presupposto più o meno inconscio di ogni ulteriore costruzione filosofica e scientifica, anche quando il pensiero, nell'approfondimento delle sue istanze critiche, ha creduto di doversi allontanare dalla fede religiosa. L'esigenza metafisica è rimasta sostanzialmente la stessa, anche se il modo di soddisfarla è cambiato e se è venuto a mancare il rife-

rimento diretto ai dati dell'esperienza comune, intimamente connessi con quelli della rivelazione.

Per la concezione cristiana della vita, dunque, il problema del dualismo dei beni non è più un problema e la civiltà che ad essa si ispira acquista una fisionomia etica con caratteri nettamente definiti. Problema rimane, invece, il rapporto reciproco delle due specie di beni e quindi l'atteggiamento che nei loro confronti deve assumere il credente. Si escludono esse in modo rigoroso e sono conciliabili e debbono conciliarsi nella vita morale? E, se debbono escludersi, in qual modo rinnegare la vita del corpo? E, se debbono conciliarsi, in qual modo soddisfare il corpo per soddisfare l'anima? Nella storia della civiltà sono questi i problemi che continuamente si sono agitati e si agitano, a volta a volta oscillando da un estremo all'altro e mettendo capo a modi di vita religiosi profondamente diversi. Dal concetto della mortificazione della carne si è giunti a forme drastiche di sofferenza e di rinunzia, che hanno caratterizzato l'azione di molte grandi figure di santi; ma, poi, dal concetto di subordinazione e di strumentalità della vita terrena, si è giunti anche a forme gioiose di vita in cui l'armonia della vita corporea fosse di ausilio alla serenità e alla operosità della vita spirituale. Concezioni diverse e anche antitetiche si sono avvicendate per secoli nella teoria e nella prassi del cristianesimo e del cattolicesimo, e ancora oggi dànno luogo a modi di vita religiosa, monastica o laica, che sembrano rifarsi a presupposti eterogenei. Né può apparire facile superare tale eterogeneità quando si pensi alle estreme difficoltà cui dà luogo, sul terreno metafisico e su quello etico, il problema del processo della storia e dei valori storici nei confronti della vita dell'individuo.

* * *

Ben più complessa e più difficilmente caratterizzabile diventa la distinzione di beni materiali e beni spirituali, quando dalla concezione trascendentistica si passa alla concezione immanentistica della realtà. Col cessare o col radicale trasformarsi del dualismo di mondo terreno e mondo celeste viene a mancare il fondamento per una chiara differenziazione della vita corporea e di quella spirituale. Nella concezione monistica, anzi, che è nella logica di ogni immanentismo, non v'è luogo per la tradizionale contrapposizione, e, nella realtà come nell'uomo, vivono di vita unica il finito e l'infinito, il relativo e l'assoluto, il temporaneo e l'eterno. Anima e corpo si risolvono nell'unità dello spirito che si realizza attraverso il processo storico, ed è vano volerli distinguere una volta negato il dualismo metafisico in virtù del quale acquistavano significato.

Cessato, dunque, il dualismo, cessa, a rigore, ogni distinzione tra beni materiali e beni spirituali. Tutta la realtà è spirito e tutti i beni sono spirituali. Per pensare diversamente occorrerebbe ipotizzare una natura accanto allo spirito e quindi una vita umana prespirituale o aspirituale, una vita vegetativa che si realizzasse fuori di quella propriamente umana. Se potessimo, infatti, immaginare l'uomo come una fiera, in cui la vita vegetativa meccanicamente si ripetesse senza processo storico, avremmo ancora il criterio per la distinzione; ma quando guardiamo alla vita umana — per preistorica ch'essa possa fantasticarsi — non abbiamo altro criterio per definirla tale se non appunto la finalità consapevole delle azioni dall'uomo compiute per soddisfare la stessa vita vegetativa. Non appena l'uomo comincia a preparare il cibo e a costruire il ricovero, egli esce dallo stato di natura per iniziare il processo storico. Il quale è caratterizzato appunto dalla insod-

disfazione di ciò che la natura offre e dal bisogno di creare qualcosa che non c'è. Nasce il fine, nasce lo sforzo, si compie la conquista, la realizzazione dell'ideale proposto. Che poi l'ideale consista nella prima trasformazione del cibo animale o vegetale di cui l'uomo riesce a impossessarsi, questo non può in alcun modo togliere il carattere spirituale del bene e della conquista. La spiritualità consiste, infatti, nel carattere ideale del fine, nella volontà e nella capacità di realizzarlo; consiste, cioè, nella creazione di un mondo diverso da quello che troviamo venendo alla luce e in cui ogni individuo, che uomo non è, si inserisce passivamente. Superata la passività dell'essere di natura, ogni bene cui l'uomo aspiri è bene spirituale, perché la spiritualità non riguarda la qualità del bene, ma il distacco ch'esso implica dalla natura, per il dolore che l'inadeguatezza di questa ci fa avvertire, inducendoci ad agire e a costruire.

Ma, se non v'è la possibilità di una distinzione ontologica tra beni materiali e beni spirituali in un mondo che si concepisca immanentisticamente, ciò non vuol dire che, anche nell'ambito di una visione monistica, non si possa continuare a parlare delle due specie di beni e che una distinzione d'altro genere non debba riconoscersi. Certo, non sarà più questione di materia e di spirito, nel senso sostanzialistico di tali termini, né le due specie di beni potranno entificarsi e contrapporsi oggettivamente, ma, nel processo storico o spirituale in cui la realtà si fa consistere, la distinzione assume un carattere dialettico, indispensabile alla stessa concezione dell'unità, che non può mai essere astratta unità e deve continuamente alimentarsi della molteplicità che in essa si risolve. Beni, dunque, tutti spirituali, ma viventi in un processo che li diversifica e che nella diversificazione si realizza. I beni, cioè, si dispongono progressivamente in funzione di un ideale storico

sempre più alto e segnano i gradi del processo di spiritualizzazione dell'uomo. Sì che la materialità e la spiritualità del bene varranno a designare i due poli fra i quali la vita dialettica si attua, i due momenti essenziali del ritmo spirituale, l'intrinseco sdoppiarsi della coscienza per svolgersi o superarsi. E in questo senso non soltanto si potrà, ma si dovrà continuare a distinguere beni da beni, per segnare, attraverso la distinzione, il criterio dell'azione e la misura del valore. Rinunziare a distinguere equivarrebbe a spegnere la vita della coscienza e a tornare all'immediatezza della vita animale: equivarrebbe, in altri termini, a togliere ogni significato al termine spirituale, che può vivere soltanto nella continua negazione del termine opposto.

* * *

Riconosciuta la necessità del permanere della distinzione dei beni nella concezione immanentistica della realtà, occorre ora vedere come essa si esprima nel nuovo tipo di civiltà cui dà luogo il passaggio dalla trascendenza all'immanenza. Ma per chiarire adeguatamente il problema, è necessario distinguere, entro l'ambito della nuova vita sociale, due ideali diversi che vanno sempre più caratterizzando gli aspetti fondamentali del mondo moderno: l'ideale individualistico o borghese e quello comunistico. Due ideali e due tipi di civiltà che si rifanno allo stesso principio metafisico, ma che ne segnano insieme l'intrinseca problematicità. Il che spiega come la crisi caratterizzata dalla lotta tra borghesia e proletariato assuma un significato metafisico e rappresenti la crisi stessa della filosofia moderna in quanto filosofia dell'immanenza.

Secondo l'ideale della civiltà borghese i beni si dispongono lungo una linea ascendente che va progressivamente allontanandosi dagli elementari bisogni della vita vegeta-

tiva. Beni materiali appaiono, quindi, quelli destinati alla soddisfazione dei bisogni comuni a tutti e presupposti da ogni altro bisogno superiore: beni spirituali, invece, quelli volti alla soddisfazione di bisogni sempre più complessi e differenziati, via via che ci si solleva alle sfere della cultura, della scienza e dell'arte. Pur rimanendo nell'ambito di una distinzione dialettica, e cioè tale da non consentire l'indicazione oggettiva di una linea determinata che divida i beni materiali da quelli spirituali, il criterio di valutazione appare evidente, e per i più anche convincente, sì che esso può dirsi a fondamento del comune modo di pensare e di agire. La sua espressione tipica è nell'aforisma posto a principio della vita borghese: — non si vive di solo pane.

Le conseguenze del principio sono palesi in tutti i giudizi di valore che il borghese viene formulando per caratterizzare la propria classe e il grado della propria spiritualità. Egli pone un iato tra sé e il proletario o lavoratore manuale, proprio in quanto quest'ultimo è legato, nel lavoro e nella finalità della vita che conduce, ai beni elementari, sì che scarso posto possono trovare nella coscienza di lui gli ideali di carattere più elevato. La vita dell'operaio e del contadino è dominata dalla preoccupazione del sostentamento e il loro mondo si racchiude nei limiti ristretti segnati da tale preoccupazione. Il borghese guarda perciò a loro con degnazione, conscio della propria superiorità spirituale e della vastità dell'orizzonte della propria vita. La distinzione dei beni è diventata distinzione di uomini e di classi, e l'aspirazione del borghese è quella di sottolineare e ingrandire tale distanza, perché in funzione di essa soddisfa il proprio orgoglio. Egli non vive di solo pane, anzi il pane riduce al minimo possibile, ed eventualmente sostituisce con i biscotti o con i grissini. La sua tavola deve abbellirsi, i cibi debbono essere delicati e raf-

finati, tutto deve spiritualizzarsi al massimo e far dimenticare il punto di partenza. Questo significano i termini di progresso, di civiltà, di cultura. E se, per ottenere questo, occorrono degli individui che *liberino* il borghese dalle preoccupazioni inferiori, venga egli servito e aiutato a dimenticare ciò che condiziona la conquistata superiore libertà.

Ma, proprio perché la conquista implica generalmente un oblio del mondo reputato inferiore, basta una qualsiasi occasione che al mondo inferiore riconduca, per rivelare il valore soltanto apparente della proclamata superiorità spirituale. Basti pensare allo spettacolo disgustoso offerto durante la guerra da larghi strati della borghesia, quando, tornato in primo piano il problema del pane, ci si è lasciati prendere dal terrore della fame e si è giunti alle forme più esose e più egoistiche di accaparramento, alterando le condizioni del mercato e aggravando le condizioni dei bisognosi. Troppi borghesi, allora, hanno vissuto di solo pane e hanno con ciò dimostrato quanto effimero fosse il distacco dalle forme primitive di vita e quale carattere di estrinseco lusso avesse la loro libertà. La misura del valore nei loro animi sembrava capovolta, ma in effetti non era mai stata diversa.

* * *

Secondo l'ideale, invece, di una vera civiltà comunista, la distinzione di beni materiali e beni spirituali perde ogni carattere oggettivo per divenire essenzialmente soggettiva. Non vi sono beni che, considerati nella loro natura, siano più o meno spirituali di altri. Il pane non si differenzia dall'opera d'arte come valore inerente alla cosa. L'uno e l'altra, infatti, vivono soltanto nella coscienza per cui hanno valore e il valore acquistano dalla coscienza che li va-

luta. Tutti gli atti della vita — dai più modesti ai più nobili — hanno la stessa spiritualità, se sono compiuti con la stessa spiritualità. Il problema, dunque, si sposta dal pane alla coscienza del pane, e la distinzione dei beni, così come la scala dei valori, diventa relativa a tale coscienza e riguarda i gradi del suo interiore sviluppo.

Ora, per il comunista, i gradi della spiritualità sono segnati dalla maggiore o minore capacità di sentire il bisogno altrui come bisogno proprio, e l'ideale è rappresentato da una società in cui gli individui avvertano l'identità assoluta del singolo e della comunità: l'identità, cioè, della gioia di mangiare il pane e di dare il pane. Non si tratta, perciò, tanto di vivere o di non vivere di solo pane, quanto di vivere di pane in modo che tutti ne vivano. Si tratta in altri termini di sentire il bisogno del pane in sé e negli altri, di sentire la fame degli altri come fame propria e di mangiare il pane con questa coscienza. Qui è la radice della spiritualità dell'uomo e del bene.

Le conseguenze che ne derivano possono tutte compendiarsi nella risposta da dare al quesito circa la quantità di beni che ognuno deve consumare per giungere alla soddisfazione unica, e cioè al vero bene di sé e degli altri.

La risposta che alla domanda ha dato il cristianesimo non può continuare ad essere valida per il comunismo, in quanto essa presuppone il dualismo dei mondi terreno e celeste, e il conseguente dualismo di corpo e anima. La logica del sacrificio, della rinuncia e della carità poteva e doveva portare alla conclusione di Francesco d'Assisi. Ma la logica dell'immanentismo, sulla quale il comunismo si fonda, è logica del processo storico e guarda al bene che storicamente deve realizzarsi. Allora l'unità dell'individuo — al di là del dualismo di anima e corpo — impone il potenziamento di sé stesso in tutte le forme, sì da poter realizzare il bene proprio e di tutti nella misura massima

che a ognuno è consentita. Ognuno, perciò, non soltanto ha il diritto, ma anche il dovere di consumare tutti quei beni che gli sono utili all'espletamento della propria attività sociale. Se poi si volesse chiarire in una formula esatta il criterio di condotta del comunista, si potrebbe dire che egli ha il diritto e il dovere di consumare tanto quanto vale ad accrescere la sua capacità di dare, e che il diritto cessa ogni volta che un ulteriore consumo di beni sia inutile o addirittura dannoso a tale capacità. Dato questo criterio, è chiaro che il diritto di consumare varia da individuo a individuo e può essere *grosso modo* oggettivamente misurato in rapporto alla funzione sociale di ciascuno. Ma è chiaro anche e soprattutto che la vera misura può effettuarsi soltanto soggettivamente, nella coscienza del comunista che sa a volta a volta se egli consuma per arricchirsi spiritualmente e cioè per potenziare la propria attività creatrice o se consuma abbandonandosi al senso e infiacchendo la propria volontà. Solo nella sua coscienza può divenire evidente il limite tra le due posizioni e solo nella sua coscienza possono distinguersi davvero i beni spirituali e i beni materiali, che sono al di qua e al di là di quel limite. E comunista egli può davvero ritenersi se, giunto al limite, sente il dovere di rifiutare gli ulteriori beni che eventualmente gli venissero offerti dalla società. Nell'intimità di questo giudizio e nella conseguente azione che lo suggella si celebra l'ideale della civiltà comunista.

Posto così il problema, è evidente che il comunismo può dar luogo a istituzioni sociali e giuridiche che sanzionino in qualche modo il principio ideale; può tendere a una vita collettiva in cui il criterio di distribuzione dei beni sia fissato in funzione della produttività di ognuno; può eliminare le sperequazioni più gravi della vita attuale e le forme più clamorose di sfruttamento: ma è evidente altresì che il comunismo può realizzarsi prima e senza la trasfi-

gurazione della società, in quella più profonda società che è in ognuno di noi — la *societas in interiore homine* — e che da noi soltanto acquista valore. Quando io — giunto a quel limite che si è segnato — spontaneamente e gioiosamente rinunzio al di più, io so di aver realizzato, anche nel mezzo del più anticomunistico regime politico, l'ideale del comunismo. E questo, dunque, può vivere non soltanto in un paese solo, come si è voluto affermare rinunciando alla pregiudiziale internazionalistica, ma anche e soprattutto in un uomo solo, vale a dire nella coscienza del singolo; là dove può rivelarsi nella pura spiritualità.

* * *

Se, ora, guardiamo alla concreta realtà storica e ci domandiamo a quale tipo di civiltà risponda oggi il mondo e in particolare il mondo occidentale, dobbiamo convenire che le tre concezioni della società cristiana, della società borghese e della società comunista sono tutte presenti nella coscienza contemporanea e si intrecciano e si fondono in modo indistinto nelle idee, nelle opinioni e nei sentimenti dei più. Ma dobbiamo insieme riconoscere che, se i vari motivi concorrono a dar fisionomia alla vita comune, uno di essi domina sugli altri e dà il tono fondamentale alla nostra società, la quale giustamente può definirsi società borghese, in quanto borghese — nel senso sopra accennato — è il principio ideale che la informa. Il che può dimostrarsi non soltanto alla luce delle idee e dei sentimenti che caratterizzano la mentalità comune e quasi il clima spirituale in cui viviamo, ma anche con la considerazione dei modi di vita, delle forme giuridiche, degli istituti sociali, politici ed economici che sono caratteristici del nostro tempo. Centro del mondo, infatti, è l'individuo, che si pone nella propria finalità particolare o privata, e

in tale sfera cerca la propria affermazione e la fonte del benessere. La scienza che formula le leggi di questo mondo è la scienza dell'economia, concepita secondo la tradizione classica o individualistica del tornaconto. Il denaro diventa scopo della vita e informa di sé tutti gli aspetti della società e in particolare della società familiare che è il nucleo accentuatamente privatistico della borghesia. Istituti come quelli del risparmio, della proprietà, della dote, dell'eredità diventano l'*humus* sul quale fioriscono i legami e gli ideali familiari, e soprattutto i concetti di dovere e di diritto ai quali si ritiene debba ispirarsi la condotta degli individui. Lavorare per i propri figli, per lasciare loro la massima fonte possibile di benessere è sembrato e sembra tuttora a molti il dovere fondamentale del padre; al quale non viene neppure in mente che porre il proprio figlio in condizioni di privilegio gratuito di fronte ai figli degli altri significa porre un limite grave all'effettiva libertà e cioè al più profondo senso di autonomia del figlio stesso. L'unità di sé con gli altri e soprattutto della propria famiglia con le famiglie altrui non è davvero l'essenza di questa società, in cui l'aspirazione più comune è al contrario quella di distinguersi in un mondo privilegiato e superiore, dove compiacersi del distacco e ostentarlo.

Io e il mio: ecco i poli tra i quali si svolge la vita della nostra società. Il *sum* cartesiano, che caratterizza l'essenza del pensiero moderno dall'Umanesimo a oggi e che accentua sempre più l'esigenza immanentistica, giungendo fino all'esclusione di ogni principio di trascendenza, se vale ad alimentare la fede e l'orgoglio dell'uomo per la coscienza dell'attività creatrice. che implica, è anche il presupposto del ripiegamento sul *particulare* e cioè nell'egoismo dell'individuo che si riconosce mondo autonomo. Nulla di strano, quindi, che dal razionalismo e dall'empirismo, e poi dall'idealismo e dal positivismo, sia venuto fuori il li-

beralismo contemporaneo il cui iniziale slancio metafisico si è andato progressivamente dissolvendo nelle forme più meschine di un esasperato individualismo. E quando la certezza filosofica è stata via via incrinata, compromessa o addirittura annullata dal sempre più incalzante processo critico del pensiero, ogni immanentismo si è trasformato in una sorta di superficiale immediatismo, per cui si è riconosciuto valore quasi esclusivo alla propria persona vista nella più banale empiricità. L'unità immanentistica di anima e corpo si è andata polarizzando verso la natura corporea, con tutte le conseguenze morali, politiche e sociali che tale orientamento implica. L'affermazione dell'io si è celebrata, così, nella rivendicazione del mio: l'immediato soggetto non può potenziarsi che nel possesso dell'immediato oggetto, e la proprietà, la massima proprietà possibile, è apparsa tra gli ideali più alti della società borghese. Ma il peggio è che anche gli altri ideali — in cui la materialità o la corporeità è meno apparente — hanno finito col vivere della stessa esigenza, la quale a poco a poco ha colorito le espressioni più squisitamente culturali e ritenute a priori rappresentative della vera vita spirituale. Borghese, anzi, è diventata soprattutto la cultura, tanto più raffinata quanto più condotta sul piano del *comfort* dell'intellettuale.

* * *

Nell'atmosfera di questa civiltà borghese, e quasi per interna reazione, si è affermato e rapidamente sviluppato l'ideale di una civiltà comunista. E la domanda che oggi affiora sulle labbra di tutti, formulata con terrore o con speranza, è appunto quella che riguarda il domani: trionferà il comunismo?

Per rispondere — o meglio per raccogliere gli elementi

indispensabili ad un'eventuale risposta — è necessario cominciare col distinguere il mondo sovietico da quello occidentale. Quanto al bolscevismo, mancano troppi dati per poter fare previsioni che abbiano serio fondamento. La critica, certo, è facile se si appunti al contenuto ideologico delle dottrine comuniste che ci provengono da Mosca. Troppo ingenuo ed elementare il marxismo sollevato a religione, troppo empiristica e grossolana l'interpretazione fattane, troppo superficiali l'adattamento e l'ulteriore sviluppo. Né diverso è il giudizio relativo ai metodi politici seguìti per la realizzazione del programma e agli strumenti della dittatura e della violenza che li caratterizzano. Si aggiungano il prevalere del compromesso e della tattica, l'atteggiamento imperialistico e il conseguente militarismo, il ritorno a certi motivi nazionalistici e panslavisti: e si vedrà la ragione di tutte le perplessità di giudizio di fronte alla nuova esperienza rivoluzionaria. Ma, se facile è la critica quando si svolga sulla base di tali elementi, non altrettanto facile diviene quando si guardi all'essenza dell'anima russa e cioè al suo carattere fondamentalmente religioso. Da questo punto di vista non credo vi possa essere dubbio sulla fede e sull'impegno di tutto un popolo per il trionfo della rivoluzione, sul carattere ecumenico di essa e sulla dedizione fino alla morte ch'essa è capace di suscitare. Ora, spostato il problema su tale piano, ogni previsione sui risultati prossimi e remoti non può non essere azzardata. Il presupposto fondamentale dell'effettivo superamento della civiltà borghese può non mancare, e il mito può incidere in modo decisivo sulla realtà.

Ma, se dall'oriente passiamo all'occidente, la situazione cambia completamente di aspetto e la previsione ha tutt'altro carattere. Dal punto di vista ideologico, infatti, la possibilità d'accentuarsi della tradizione marxistica e della metafisica ch'essa implica è ormai quasi completamente da

escludere. Anche se la forza di una moda può far credere diversamente, l'abito critico del nostro pensiero non ci consente di rimanere fermi a certi presupposti ormai superati. Dal punto di vista fideistico, poi, l'esigenza immanentistica ha troppo a lungo agito nell'anima nostra e si è troppo diffusa quasi inconsapevolmente tra le stesse masse proletarie, perché si possa pensare a un movimento religioso capace di agire efficacemente, sì da trasformare in modo non effimero la coscienza sociale. La nostra esperienza storica è così complessa e così profondamente insita nella nostra mentalità, da non far credere ad un rapido abbandono della posizione critica o addirittura scettica e a un correlativo rapido consolidarsi di un mito. Qui la borghesia — a differenza di quel che era nella Russia prerivoluzionaria — ha dato il proprio carattere a tutte le forme di civiltà, e la trasformazione deve operare nel profondo risalendo fino alle radici dei nostri modi di vita.

Ora, si tratta di vedere chi e con quali forze possa operare una tale trasformazione: quali siano cioè le forze comuniste effettive sulle quali poter contare per il compimento della rivoluzione. Si suole rispondere a tale quesito guardando alle forze del proletariato, e dalle fila del proletariato i partiti comunisti traggono gli elementi più numerosi per lo sviluppo dell'azione politica che si propongono. Ma, se sul piano immediatamente politico questa massa di adepti ha il peso necessario per l'affermazione del partito e dei fini ch'esso intende realizzare, può dirsi davvero che operai e contadini aderenti alle organizzazioni comuniste siano comunisti? Qui è il problema fondamentale sul quale occorre riflettere per poter spingere lo sguardo verso l'avvenire. Certo, l'esperienza ci dice che il proletario è meno costretto dai limiti della mentalità borghese e che il senso di solidarietà è meno deviato in lui dal continuo calcolo del tornaconto, ma è poi sufficiente questa

constatazione a garantirci un'effettiva e consapevole fede comunista? Se il criterio per la determinazione dell'ideale comunista è segnato dalla distinzione di beni materiali e beni spirituali, come sopra è stata chiarita, è evidente che il proletario è al di qua della distinzione e quindi al di qua di ogni giudizio, negativo o positivo. Egli è nella condizione dell'innocente, cui non può attribuirsi vizio o virtù perché non ancora in grado di peccare o di non peccare. Il criterio, abbiamo visto, è infatti quello per cui ci domandiamo se i beni che la società ci offre rispondano alla funzione di portare al massimo la nostra attività produttiva; ed è chiaro che per il proletariato tale livello non è raggiunto, almeno in linea di massima, e che la società borghese o capitalistica è fondata appunto sullo sfruttamento della classe povera. Non può nascere, perciò, nella coscienza del proletario il problema dell'eventuale rinuncia al di più corrispostogli e viene a mancare il criterio per valutare la realtà e il grado della fede comunista. L'azione politica del proletario è ancora e solo quella ispirata dalla convinzione dello sfruttamento e si esaurisce nella rivendicazione di ciò che giudica suo diritto, nella volontà di avere di più. In questa sete del più è la sua forza rivoluzionaria, ma, se ciò può ritenersi condizione pregiudiziale per l'instaurazione del nuovo regime, non è ancora garanzia del maggior valore spirituale di esso. La garanzia potrebbe essere data soltanto dalla prova che il proletario, una volta raggiunto il benessere rispondente alla massima capacità produttiva, si arresterebbe nella brama del più e troverebbe nel conseguito equilibrio la massima soddisfazione possibile. Ma, purtroppo, questa prova è lungi dall'essere data, ed anzi un'esperienza molto spesso ripetuta ci avverte che il proletario, il quale per virtù o per fortuna muti il proprio stato economico, è improvvisamente indotto ad assumere la mentalità borghese fino ad accen-

tuare nel modo più grave il distacco di classe. L'esperienza, in altri termini, ci dice che l'ideale borghese ha raggiunto la coscienza del proletario e che vive potenzialmente in lui, pronto a rivelarsi non appena se ne verifichi la possibilità. Borghese in potenza e sempre più educato all'ideale borghese dalla civiltà di oggi, il proletario lotta sostanzialmente per rinnegare se stesso in quanto proletario. La sua mèta non è la civiltà comunista, ma il *comfort* borghese.

* * *

Comunista davvero, nell'attuale situazione storica, può essere soltanto chi venga dalle file della borghesia o abbia raggiunto la possibilità della rinunzia. Ma non, si badi bene, il borghese che del comunismo faccia professione per trovare il suo posto nella stessa gerarchia borghese e in essa soddisfare la propria ambizione. Di comunisti di tal fatta, che vivono della retorica dell'ideale proletario con animo il più antiproletario possibile, è anche troppo ricca la storia della politica occidentale, perché occorra richiamarvi l'attenzione. Anzi, in un certo senso, potrebbe dirsi che essi segnano la regola e non l'eccezione nelle gerarchie dei partiti di sinistra. Si tratta, infatti, per lo più — anche quando si voglia escludere l'opportunismo e il calcolo — di borghesi ribelli, intellettualisticamente convinti dell'ideologia comunista, ma tuttora legati psicologicamente e praticamente ai modi di vivere e di sentire del borghese. Si tratta cioè degli esponenti di un processo di autocritica che, se può giungere alla dimostrazione logica, non riesce tuttavia a trasformare il borghese in proletario e a mutare sostanzialmente la stoffa umana. Questo il più grave limite del borghese comunista, e questo, in fondo, il limite più evidente del comunismo occidentale nato e cresciuto nel cuore della borghesia.

Nonostante tale limite originario, però, soltanto il bor-

ghese, o chi, come il borghese, abbia la possibilità di dare, è in grado di essere comunista, perché soltanto lui è nelle condizioni di *provare* la sua fede. E la prova è data da quell'atto di rinunzia che egli può riuscire a compiere, innanzi tutto nella propria coscienza e senza secondi fini, dei beni a lui rivelantisi di carattere materiale. Questo è l'unico vero atto rivoluzionario che possa dirsi comunista. Ed è un atto che può compiersi solo a patto di avere una fede che superi l'impulso della soddisfazione immediata.

Senonché la fede, sul piano immanentistico, implica una certezza metafisica logicamente fondata, una filosofia che riconosca valore assoluto al criterio di vita, sì che il comunismo ha come presupposto imprescindibile l'affermarsi nel mondo occidentale di un movimento di pensiero capace di resistere al processo critico e ipercritico che caratterizza la speculazione contemporanea. Purtroppo, però, questa filosofia non è apparsa ancora all'orizzonte e la dottrina marxistica non ha avuto la capacità di rinnovarsi in modo tale da garantire il proprio valore metafisico. Non v'è, dunque, da meravigliarsi se l'ideologia comunista non riesce ad assumere in occidente la forza spirituale necessaria a vincere l'abito borghese e a far nascere nell'animo del proletario una fede che vada al di là di una rivendicazione di diritti.

La figura esemplare del borghese comunista, la figura, cioè, del rivoluzionario capace di dissolvere il mondo al quale si ribella per aprire la strada al nuovo, non riesce a enuclearsi nell'attuale momento storico e non riesce ad avere la capacità di operare profondamente. Il comunismo occidentale continua a vivere, così, sul piano degli interessi materiali, per il solo urgere della volontà delle masse che aspirano a una fetta sempre più grande della torta sociale. Esso segna l'estendersi dell'ideale borghese, non il suo superamento.

Il che non vuol dire, tuttavia, che il desiderio di un comunismo più profondo e l'affiorare di una tale esigenza non abbiano qua e là delle manifestazioni significative e di indubbio interesse. Vero è che esse si svolgono per lo più sul piano di una sensibilità e di un gusto culturali, che si estrinsecano in forme più o meno superficiali. È questo il piano dello stesso relativismo filosofico, per cui si rinunzia sostanzialmente a un vero impegno metafisico e si giuoca con la rivoluzione perché si giuoca con la vita. Ma v'è anche chi nell'esigenza comunista vede la stessa esigenza dell'assoluto che gli manca e l'impegno metafisico dimostra, se non con la fede, almeno col desiderio della fede. Allora il comunismo si solleva a un piano superiore, diventa una via della ricerca e può far intravedere un domani che non sia soltanto il continuarsi e il degenerare dell'oggi.

IV. Gentile e Marx

L'interesse del Gentile per il Marx fu dovuto a ragioni di carattere occasionale e si esaurì nel volgere di qualche anno, non appena quelle ragioni vennero a cessare. Il che può dirsi anche del Croce, avvicinatosi a Marx negli stessi anni — che rientrano nell'ultimo lustro del secolo scorso — e poi distaccatosene per sempre. Sui due studiosi italiani, entrati in rapporto di studio e poi di fraterna amicizia proprio in quegli anni, e fin da quando il Gentile era ancora studente universitario, influivano non tanto l'atmosfera politica del Paese, tutta pervasa dalle nuove esigenze sociali, quanto la dottrina e la fede di Antonio Labriola, che veniva dando alla luce i suoi scritti fondamentali sul materialismo storico. Se non che questo influsso si esercitò in maniera essenzialmente diversa sui due giovani filosofi, perché, se per il Croce la suggestione più immediata e continua del maestro riuscì a far sorgere e ad alimentare — sia pure attraverso interessi prevalentemente teoretici, storici ed economici — una fede politica rivoluzionaria; per il Gentile, invece, il problema rimase quasi esclusivamente confinato nell'ambito dell'interpretazione di un sistema filosofico. Tale differenza non deve far credere, tuttavia, che il pensiero di Marx abbia agito nella formazione del Croce più profondamente che non in quella del Gentile, ché, anzi, se il Croce, abbandonata la fede

socialista, si staccò definitivamente dal mondo ideologico marxistico, il Gentile, che questo mondo aveva approfondito fino alla più riposta essenza, ne uscì traendone seco alcune esigenze, che hanno continuato a colorire l'ulteriore sviluppo della sua filosofia, anche senza un'esplicita consapevolezza del rapporto.

* * *

Il Gentile si avvicinò al pensiero di Marx con la disposizione d'animo meno favorevole alla sua comprensione, e potremmo anche dire con un'ostilità preconcetta, determinata, politicamente, dall'indifferenza per il problema sociale, e, filosoficamente, dall'interpretazione antimaterialistica di Hegel.

Per quel che riguarda il primo punto, il Gentile sente il bisogno, proprio all'inizio della sua indagine, di protestare contro le eccessive proporzioni assunte dall'interesse per la questione sociale e, in particolar modo, contro l'ignoranza e l'abito demagogico della massima parte di coloro che se ne occupano. Il primo dei due scritti consacrati dal Gentile alla filosofia di Marx, *Una critica del materialismo storico* [1], si apre appunto con queste parole: « A sentire taluno, la preminenza scientifica spetterebbe oggi alle questioni sociali, ed esse costituirebbero, quantunque trattate già in ogni tempo e non perdute mai d'occhio, il carattere proprio dell'età nostra. Conviene, io credo, fin da principio mostrare quanto vi sia di esagerato in questa asserzione; anche, anzi soprattutto per cominciare dal fare una precisa e, ci pare, importante distinzione nell'argomento

[1] Pubblicato per la prima volta negli « Studi storici » del Crivellucci, VI, 1897, pp. 379-423, e poi nel vol. *La filosofia di Marx*, Pisa, Spoerri, 1899; 2ª ed. Firenze, Sansoni, 1937, nel vol. XII delle *Opere complete*, in appendice a *I fondamenti della filosofia del diritto*; ristampato poi a parte nella nuova edizione delle *Opere complete*, vol. XXVIII, Firenze, Sansoni, 1959.

di cui intendiamo discorrere »[1]. E la distinzione è tra la scienza, che deve rimanere in disparte senza lasciarsi stordire dalle affermazioni clamorose, e le presunte soluzioni che « vengono escogitate dalla turba », le « ciancie improvvisate », l'agitarsi irrequieto dei partiti politici e infine il « grido che accarezza grandiose speranze e suscita desideri infiniti ». Distinzione, questa, fondamentale e pregiudiziale perché « la scienza può certamente e deve far capo alle condizioni reali della società, che toglie a speciale oggetto della sua investigazione: ma non deve né può mescolarle e farne una cosa sola con ciò che è proprio della sua essenza. La quale è propriamente prodotto di *formale elaborazione* dello spirito, laddove quelle son destinate a fornire il semplice contenuto ».

Forma e *contenuto*, dunque: ecco la distinzione da cui sente il bisogno di muovere il Gentile, ed è chiaro che quel che a lui interessa davvero è la forma, ossia la scienza, ossia la filosofia, e non le « condizioni reali della società », non i partiti politici, non la questione sociale. Vero è che la distinzione di forma e contenuto sarà poi negata dall'ulteriore svolgimento della filosofia attualistica e che anche in questo libro non ha né può avere un significato perentorio, ma è certo che lo sguardo dell'autore è tutto volto al problema astrattamente filosofico e che nessuna affermazione, sia pur incidentale, mostra comunque una effettiva umana partecipazione al movimento sociale del suo tempo. Il filosofo non rivela animo di uomo politico e tanto meno di socialista: anzi, se si vuol leggere tra le righe, non si può non riconoscere una qualche diffidenza nei riguardi del nuovo ideale sociale.

Non migliore è la disposizione d'animo del Gentile nei confronti dello « speciale indirizzo filosofico o sistema filo-

[1] *Opere*, vol. XXVIII, p. 13.

sofico » cui si collega il movimento socialista. A chi è convinto ed entusiasta seguace dell'idealismo hegeliano attraverso l'insegnamento di Spaventa e di Jaja non può non ripugnare a priori l'atteggiamento ribelle di un Marx e l'ostentazione della « cosiddetta concezione materialistica della storia ». Lo studio di Marx, dunque, non avrebbe potuto non condurre alla sua condanna e il libro del Gentile apparve proprio come la dimostrazione di tale condanna. Apparve tale soprattutto per ciò che è enunciato nella prefazione e nelle pagine conclusive dei due studi, anche se poi queste pagine si riveleranno — come cercheremo di chiarire — in evidente contrasto con il resto del volume e con l'interpretazione della dialettica marxistica che in esso è sostenuta.

* * *

Parlando dei due scritti raccolti nel volume (*Una critica del materialismo storico* e *La filosofia della prassi*) il Gentile osserva nella prefazione che il primo è volto a criticare la *filosofia della storia* di Marx e il secondo, invece, la sua *metafisica o intuizione del mondo*. Perché in Marx si potrebbero — secondo il Gentile — distinguere nettamente una concezione storica, con conclusioni rivoluzionarie, e una metafisica susseguente, costruita per giustificare la concezione storica con un sistema filosofico. « L'analisi », egli aggiunge, « del materialismo metafisico di Marx, da me ora fatta, mi conferma nel concetto che effettivamente non dalla filosofia sia naturalmente germogliata la filosofia storica, ma da questa quella sia stata ricavata artifiziosamente, pel proposito in cui Marx (e con lui Engels) venne, dopo aver concepito la sua dottrina rivoluzionaria, di pigliare una posizione in filosofia, com'egli stesso c'informa di aver voluto fare, a Brusselle nel 1845 ». « Sic-

ché », si conclude nella prefazione, « il materialismo storico si può considerare in due modi: e come filosofia della storia... — e come tale rappresenta uno speciale grado del pensiero di Marx —; e come metafisica o intuizione del mondo, secondo quell'artificiosa costruzione che nel 1845-1846 Marx architettò per pigliar posizione anche in filosofia; e come tale rappresenta un grado ulteriore nello sviluppo del pensiero di Marx: grado del resto — bisogna convenirne — in cui Marx non insistette. Ed era infatti una superfetazione del suo pensiero ».

Il giudizio di condanna non potrebbe essere più grave e più perentorio: grave per lo meno quanto quello dell'amico Croce, che, pur politicamente orientato verso il socialismo, respingeva Marx dal campo della scienza e della filosofia. Né diverso suona il giudizio nelle conclusioni dei due scritti e in particolare modo del primo, là dove si considera il materialismo storico « uno de' più sciagurati deviamenti del pensiero hegeliano ».

Prefazione e conclusione, dunque, autorizzano a ritenere che il volume del Gentile rappresenti senz'altro una critica demolitrice della filosofia di Marx, né altrimenti può risultare dalla dedica del volume a Benedetto Croce, dove, pur accennando a qualche diversità di pareri, l'autore dichiara che « non sfuggirà, spero, al lettore intelligente, né sfuggirà certo a voi, che identico è il nostro giudizio fondamentale della filosofia da me criticata in questo volumetto ». Da parte sua il Croce, nella prefazione del luglio 1899 al suo volume su *Materialismo storico ed economia marxistica*, avvertiva che « per quel che concerne la prima fase del pensiero del Marx e la sua costruzione filosofica e metafisica (la quale resta come strascico, e talvolta come semplice fraseologia, nei suoi scritti posteriori), io non ho avuto occasione di farvi se non qualche accenno, piuttosto per indicare le questioni di genesi storica

e di critica teorica da risolvere, che non per risolverle io stesso. Ma l'argomento è stato ora tolto a considerare di proposito dal valente prof. Giovanni Gentile (*La filosofia di Marx*, studi critici, Pisa, Spoerri, 1899), e io rimando per questa parte al suo ottimo lavoro »[1].

Queste le affermazioni esplicite del Gentile e del Croce, e ad esse è legato in gran parte il destino del volume, che ha scarsamente influito sulla letteratura socialista e non socialista dei primi decenni di questo secolo, e che dallo stesso autore fu trascurato e dimenticato fino alla ristampa del 1937. Ma uno studio più approfondito dei due scritti non può non rivelare il carattere estrinseco di esse e non far giungere a conclusioni sostanzialmente diverse ed opposte.

* * *

Un primo, evidente contrasto, tra ciò che è affermato nella prefazione e ciò che è dimostrato nel volume, riguarda la formazione storica del pensiero di Marx. Si dice nella prefazione — come abbiamo visto — che, soltanto dopo aver concepito la sua dottrina rivoluzionaria, Marx cercò di prendere una posizione in filosofia. Infatti questa posi-

[1] Il Croce è tornato ora sull'argomento in una nota ad un suo articolo su *L'ortodossia hegeliana del Marx*. « Quaderni della Critica », n. 8, luglio 1947, p. 8) in cui afferma: « Del sostanziale hegelismo del Marx e delle contraddizioni in cui era entrato col sostituire all'Idea la Materia diè chiara dimostrazione, nel suo libro giovanile *La filosofia di Marx*, il Gentile, allora hegeliano e scolaro degli hegeliani di Napoli. Io, accettando ora come allora la sua dimostrazione di questo punto storico-filosofico, ho voluto trattare di un altro punto finora non considerato: cioè dimostrare che gli errori della logica hegeliana, dal Marx non superati, la sua fedeltà alla parte deteriore del sistema dello Hegel, generarono gli errori della sua costruzione filosofica, storica e politica, e restano, goffamente esagerati, nei suoi odierni ripetitori ».

Che il consenso del Croce fosse, allora come oggi, privo di effettivo fondamento mi sembra debba risultare chiaro dalla presente analisi del pensiero del Gentile.

zione sarebbe stata assunta nel 1845, quando il concetto fondamentale del *Manifesto del partito comunista* era già stato raggiunto da alcuni anni. Ciò risulterebbe da una nota di Engels del 1883 in cui si dice che a quel concetto « tanto io quanto Marx ci *eravamo avvicinati già vari anni prima del 1845* ». Sì che — conclude il Gentile — « è chiaro, dunque, questo: che poiché il materialismo storico fu costruito, come metafisica, da Marx nel 1845-46, la teoria storica rivoluzionaria sorse prima e indipendentemente dal sistema metafisico nella mente del fondatore del comunismo critico ». Il sistema metafisico è perciò dichiarato una superfetazione del suo pensiero.

Queste le conclusioni esplicite della prefazione. Se non che, ricostruendo nel secondo saggio la storia della formazione del pensiero di Marx, il Gentile ricorda una lettera da questo scritta al padre il 10 novembre 1837 — a 19 anni — con cui lo informa di essere impegnato a comporre tutto un nuovo sistema di metafisica nel quale finisce « per passare da un idealismo nudrito di idee di Kant e di Fichte alla ricerca dell'idea nel seno stesso del reale; e a fare degli dèi che fin allora aveva collocati al di sopra della terra, il centro stesso della terra; amicandosi quindi alla filosofia di Hegel, ed entrando in un circolo di hegeliani ». « Questa », osserva il Gentile, « la storia della sua mente giovanile, come lo stesso Marx la racconta al padre; storia ben promettente pel futuro nemico delle idee, o idealità, e delle astrazioni! La sua *forma mentis* in quei primi studi è già determinata. Potrà egli passare dalla trascendenza all'immanenza, e poi da Hegel a Feuerbach (un altro passo, secondo lui, sulla medesima via): la sua mente sarà sempre quella che ne' primi suoi moti erasi volta alla poesia e all' idealismo astratto » [1]).

[1] *Op. cit.*, pp. 98-99.

Vano dunque « pretendere che la sua filosofia sia pura scoria e non sostanza del pensiero di lui » [1] ed occorre ricordare ai socialisti marxisti « che il pensiero di Marx è essenzialmente filosofico, e che ad intenderlo esattamente bisogna rifarsi con cura su quello hegelismo che essi sberteggiano per scimmiottare il maestro, spesso senza conoscerne altro che le caricature fattene da lui » [2]. « Ma Marx non fu un rivoluzionario, che fece ricorso alla filosofia, solo per giustificare le proprie teorie rivoluzionarie; ma fu anche un vero e proprio filosofo, che per particolari studi e per le condizioni dei tempi diventò rivoluzionario. Era stato filosofo prima che rivoluzionario; mentre tutti i comuni socialisti militanti sono rivoluzionari ben prima che filosofi, quando pur si curano, potendo, di raggiungere e appropriarsi quest'altra qualità del maestro, di molto più difficile acquisto che la prima non sia » [3].

Filosofo, dunque, *prima* che rivoluzionario, e di una filosofia che non è superfetazione, ma *sostanza* del pensiero. La conclusione del libro è espressa perentoriamente ed è diametralmente opposta a ciò che si è indotti a credere leggendo la prefazione.

* * *

Ma il contrasto non cessa, ed anzi si accentua, quando dalla ricostruzione dello svolgimento storico del pensiero di Marx si passa all'analisi e alla valutazione della sua « finezza speculativa ».

Nel primo saggio, dedicato a *Una critica del materialismo storico*, il problema fondamentale che il Gentile si

[1] P. 100.
[2] P. 118.
[3] P. 119.

pone è di decidere se il materialismo storico sia o non sia una filosofia della storia. Egli si trovava tra il Labriola che lo considerava « ultima e definitiva filosofia della storia » e il Croce che riteneva di poter fare « miglior lode alla concezione materialistica della storia, non già col dirla l'*ultima e definitiva filosofia della storia*, ma col proclamare che addirittura *non è una filosofia della storia* » [1].

La risposta del Gentile è espressa in termini decisi e confortata da argomenti ineccepibili. La concezione di Marx non può non essere una filosofia della storia perché essa è volta a precisare l'essenza del processo storico e la natura dialettica di esso. Inoltre è una filosofia della storia direttamente legata al pensiero di Hegel e sostanzialmente rimasta nel suo ambito.

Nella dottrina di Marx si debbono — secondo il Gentile — distinguere due aspetti fondamentali e cioè la *forma* e il *contenuto*. Per quel che riguarda la forma non vi può essere alcun dubbio ch'essa è *mutuata* da Hegel e consiste nella *dialettica*, per cui la storia umana è concepita come un divenire per processo di antitesi e ne è scoperta o meglio determinata l'essenza *immanente*. Ora, questa impostazione del problema fa sì che « formalisticamente considerata, la concezione materialistica della storia ha tal carattere filosofico, — crediamo di averlo provato, — che non soffre critica alcuna d'inconseguenza » [2].

Per quel che riguarda, invece, il contenuto, il materialismo storico si contrappone a Hegel. Si contrappone o sembra si contrapponga, perché, infatti, la distanza tra le due concezioni è molto minore di quel che Marx e, con lui, il Labriola pensavano. All'*idea* di Hegel si sostituisce la *materia* e la storia ne appare tutta trasformata. « E si

[1] P. 33.
[2] P. 53.

tratta in verità d'un capovolgimento. Hegel, osservò ironicamente Marx, pone la storia sulla testa, bisogna capovolgerla e rimetterla sui piedi »[1]. Il capovolgimento, tuttavia, non autorizza un' interpretazione positivistica del marxismo e il tentativo compiuto in Italia, di « alleare il socialismo con la cosidetta scienza positiva », intendendo per scienza positiva il darwinismo e l'evoluzionismo naturalistico, non può avvenire che rinnegando i presupposti fondamentali del materialismo storico. In questo il Gentile consentiva con il Labriola e con lui reagiva contro il *ciarlatanismo* in voga. Ma il Labriola, poi, credeva di dover seguire Marx nell'esigenza del capovolgimento e nella conseguente critica di Hegel. Per il Labriola, se nell'hegelismo si *idealizzava* la storia, nel materialismo essa si obiettivizza, anzi si *naturalizza*, e perciò si elimina ogni carattere di trascendenza. Obiettività e immanenza: ecco i frutti del capovolgimento e il significato del superamento di Hegel compiuto dal materialismo storico. L'esigenza è giusta — risponde il Gentile — ma è storicamente valida soltanto contro le false interpretazioni di Hegel. Perché, se si intende Hegel nel suo effettivo significato, che può capire soltanto chi, prima della Logica, legga la Fenomenologia, si deve convenire che obiettività e immanenza sono appunto i caratteri fondamentali del suo idealismo. Dinanzi alla soggettività di cui parla Hegel può adombrarsi soltanto chi ne ignora il significato scoperto da Kant, ma non è più il caso di preoccuparsi oggi perché è ormai chiaro che essa « non differisce un punto solo (fuorché nell'esattezza scientifica della parola) da quell'obbiettività, che così spesso invoca il Labriola, e che si compiace di riconoscere alla sua dottrina »[2]. Quanto poi al vero immanentismo

[1] P. 28.
[2] P. 38.

che si vuol contrapporre a Hegel, il Gentile ricorda un passo di Engels in cui si afferma che per Hegel « l'idea d'una cosa preesisteva, non si sa dove né come, alla cosa stessa; il mondo, in fin dei conti, era stato creato ad immagine d'una idea eterna; esso non era se non la realizzazione di questa idea assoluta, che per conseguenza era supposta come se avesse una esistenza a parte ed indipendente dal mondo reale » [1]. Ma così — ribatte il Gentile — Hegel ripete Platone e Kant Protagora, e tutta la storia della filosofia va a farsi benedire. Certo, se Hegel dicesse davvero quello che Engels gli fa dire, il materialismo storico avrebbe ragione da vendere, ma le sue esigenze sono già soddisfatte dalla filosofia hegeliana, quando questa sia intesa nel suo effettivo significato. Ora gli storici della filosofia sanno che dopo Kant le trascendenze platoniche sono bandite dalla filosofia e che l'Idea non è opposta alla realtà, bensì è l'essenza dello stesso reale. « E la materia del materialismo storico », conclude il Gentile, « lungi dall'essere esterna ed opposta alla Idea di Hegel, vi è dentro compresa, anzi è una cosa medesima con essa, poiché (tal conseguenza trasse l'hegelismo dalla sintesi a priori kantiana!) lo stesso relativo (ché esso è la materia di cui si parla) non solo non è fuori dell'assoluto, ma è identico ad esso » [2].

Anche per il contenuto, dunque, nonostante il presunto capovolgimento, il materialismo storico è sul piano dell'idealismo hegeliano. La proclamata contrapposizione è dovuta soltanto a un errore di interpretazione storica.

Questo il succo del primo saggio del Gentile, tutto volto alla rivalutazione del materialismo storico e del marxismo in genere, attraverso il riconoscimento esplicito del-

[1] Pp. 38-39. Cfr. anche p. 128 *n.*, in polemica col Sorel.
[2] Pp. 54-55.

le più profonde esigenze hegeliane. Se non che — giunto all'ultima pagina e dopo aver riconosciuto che il relativo di Marx fa tutt'uno con l'assoluto di Hegel — il Gentile improvvisamente conclude che il relativo non può fare le parti dell'assoluto, e che questa pretesa del materialismo storico è un assurdo, e che, dunque, il materialismo storico è « uno de' più sciagurati deviamenti del pensiero hegeliano », in quanto « trascina alla concezione di una dialettica, determinabile a priori, del relativo ».

* * *

Nel secondo saggio su *La filosofia della prassi*, il problema si allarga e il Gentile procede a una ricostruzione sistematica della filosofia di Marx. Qui l'assunto del primo saggio si chiarisce nei suoi particolari e Marx è portato sul piano della più alta tradizione speculativa.

La ricostruzione è condotta principalmente sulle famose undici tesi di Marx sulla filosofia di Feuerbach, scritte a Bruxelles nel gennaio del 1845 e pubblicate da Engels in appendice al suo saggio su Feuerbach. Il Gentile accenna al manoscritto filosofico abbandonato da Marx ed Engels alla critica roditrice dei topi e ne auspica la pubblicazione che servirebbe a ricostruire storicamente la nascita e lo svolgimento del pensiero di Marx. Tuttavia, anche sulla base delle undici tesi, la ricostruzione compiuta dal Gentile resta oggi — dopo la conoscenza diretta degli scritti inediti — sostanzialmente esatta nelle sue linee generali.

« La chiave di volta di questa costruzione filosofica », osserva il Gentile iniziando uno *schizzo* del nuovo filosofare, « sta nel concetto della *prassi* »[1]. Per tale concetto Marx compie una critica radicale del materialismo ed en-

[1] P. 72.

tra nel vivo della concezione hegeliana. Il primo frammento, infatti, sulla filosofia di Feuerbach comincia con la seguente osservazione: « Il difetto capitale di tutto il materialismo passato, — compreso quello del Feuerbach, — è che il termine del pensiero (*Gegenstand*), la realtà, il sensibile, è stato concepito soltanto sotto forma di *oggetto* o di *intuizione*; e non già come attività sensitiva umana, come prassi, e soggettivamente. Quindi è avvenuto, che il lato dell'attività fu sviluppato dall'idealismo in opposizione al materialismo, — ma solo in astratto, perché naturalmente l'idealismo non sa nulla dell'attività reale sensitiva, come tale ». Ecco, dunque, il principio fondamentale che ci consente di comprendere davvero il materialismo storico. Non si tratta di *interpretare* il mondo, ma di *cambiarlo* (fr. 11), perché — come già aveva insegnato Vico e come è nel fondo di ogni idealismo da Socrate in poi — *verum et factum convertuntur* [1], e lo spirito non è, come dice il materialismo, una *tabula rasa* sulla quale si vengono scrivendo le immagini del mondo esterno, né la realtà è un oggetto presupposto della conoscenza. La realtà, invece, è produzione soggettiva dell'uomo; e, comprendendo questo, Marx poté tornare da Feuerbach a Hegel sì da vedere nella conoscenza una produzione continua, un fare incessante, una prassi originaria. Qui è il vero Hegel e qui è il vero Marx. « Bisogna, insomma, compiere l'intuizione materialistica col concetto fecondissimo dell'energia pratico-critica; dell'energia che si esplica producendo e conoscendo simultaneamente ciò che produce: il nuovo concetto dei *rivoluzionari* » [2].

E in questo concetto Hegel e Marx possono incontrarsi, così come si incontrano il vero idealismo e il vero reali-

[1] Lo stesso Marx cita Vico nel *Capitale*. Cfr. l'ed. it. a cura di E. Ciccotti, Milano, 1915, p. 332 n.
[2] P. 81.

smo. « Così all'astratto subentra il concreto. All'oggetto, prodotto dall'attività umana, fantasticato indipendente dall'uomo, viene sostituito l'oggetto legato intrinsecamente all'umana attività, che si viene sviluppando in un processo parallelo al processo del suo sviluppo. S'inizia il vero realismo. — E in questo realismo sono per sempre negate le questioni scolastiche, che si aggiravano sulla relazione degli astratti come tali. In che modo, si chiedeva prima, l'oggetto perviene al soggetto o viceversa? In che modo si può spiegare l'oggettività, la realtà del conoscere? E così chiedendo, naturalmente, si voleva ricavare un rapporto (reale) dalla natura astratta dei due termini. Ora, è chiaro che quando questi due termini si concepiscono nella condizione lor propria, concreta, del mutuo rapporto di causa ed effetto, di attività e prodotto, onde s'è visto che sono avvinti l'uno all'altro, quelle domande non hanno più ragion d'essere. Il pensiero è reale, perché e in quanto pone l'oggetto. O il pensiero è, e pensa; o non pensa, e non è pensiero. Se pensa, fa. Dunque la realtà, l'oggettività del pensiero, è una conseguenza della sua natura stessa. Questa è una delle prime conseguenze del realismo marxista »[1].

Se questo è il marxismo, si comprende bene come in esso sia superato il determinismo, sia scalzata la teoria dell'ambiente, sia concepita la *umvälzende Praxis* e la conseguente dialettica sociale. Vero è che, per Marx, se la realtà è produzione soggettiva dell'uomo, è produzione dell'attività sensitiva (*sinnliche Thätigkeit*) e non del pensiero come credeva Hegel; ma sostituire al pensiero la materia ha importanza secondaria, quando la materia si concepisce come « fornita della medesima attività, che una volta si ritenne privilegio del pensiero; e quest'attività si studia

[1] P. 82.

di definire con gli stessi caratteri, poiché cotesti caratteri erano stati esattamente determinati da Hegel »[1].

D'altra parte se l'attività sensitiva è l'attività originaria, in essa è la radice e la sostanza del pensiero. E se il pensiero presuppone un'attività originaria inconscia, che è la sensitiva, ad essa è intrinsecamente legato nell'unico processo della storia. Anche qui soccorre Vico con la sua teoria del passaggio dal senso alla ragione, né sono da dimenticare le teorie del Gentile circa la sensazione come totalità spirituale e del sentimento come radice della vita dello spirito.

Che l'attività sensitiva sia, dunque, sostituita al pensiero, non è cosa che possa invalidare dalle fondamenta la concezione di Marx. In quella sostituzione è un'esigenza di concretezza, sulla quale occorre riflettere per andare al di là della lettera e cogliere lo spirito del marxismo. Ora l'esigenza è chiara, ed è esigenza antintellettualistica; l'esigenza fondamentale dello stesso Gentile, fin dai suoi primi passi, chiaramente delineata già in questo volume, in una forte pagina in polemica col Croce, che sarà opportuno riprodurre in gran parte.

« Intimamente connesso con queste osservazioni è un altro argomento dal Croce trattato col suo solito acume in un paragrafo intitolato: *Della conoscenza scientifica di fronte ai programmi sociali*; la cui conclusione sarebbe puramente scettica: ' Di fronte all'avvenire della società, di fronte alle vie da seguirsi, è il caso di ripetere con Faust: chi può dire — io credo? chi può dire — io non credo? '. Sarà questa un'angoscia degli uomini di pensiero; ma le grandi personalità storiche si sono sempre distinte per grandi ardimenti, non per visione anticipata e scientificamente sicura dei risultati. Insomma, non è possibile de-

[1] P. 86.

durre un programma pratico da proposizioni di pura scienza; e neppure quindi dal materialismo storico. Ciò che potrebbe coincidere con l'enunciato riferito di Marx, che non la coscienza dell'uomo determina il suo essere sociale, ma questo quella; poiché la perfetta coscienza del moderno proletariato si determina per l'appunto nella scienza (nel materialismo storico). Ma la conseguenza che ne deduce il Croce, contraddice all'intuizione materialistica di Marx. Il programma non viene imposto dalla dottrina; la convinzione scientifica non basta: ci vuole l'ardimento storico. Così il primo non sarebbe più il senso, ma l'intelletto, se una proposizione strettamente scientifica fosse la prima causa operatrice di un movimento pratico storico. E questa evidentemente sarebbe la più flagrante contraddizione, in cui potrebbe cadere il materialismo storico. Come? Questa dottrina, — già chiedevamo altra volta, — la quale presume di spiegare col fatto sensibile (= prassi) della soddisfazione dei bisogni, e quindi per i reali rapporti economici, in cui l'individuo entra vivendo socialmente, tutta quanta la storia, fin nelle sue più alte e nobili ideologie, non dovrà pure spiegarci per lo stesso principio questo fatto in genere del nostro tempo, che è la coscienza teorica ed etica del socialismo, e singolarmente gli speciali movimenti politici in cui cotesta coscienza si sviluppa? La scienza sarà un riflesso, un effetto, non la causa della pratica. La realtà sostanziale sta nella prassi, alla quale poi corrisponde nella mente degli uomini una special forma di coscienza e di scienza; la quale potrà, al più, operare sulla realtà per un processo di prassi rovesciata. Ma il principio primo sarà sempre nella vita, nella realtà economica. — Ora è forse conciliabile con una tale intuizione lo scetticismo del Croce? Assolutamente considerato, lo scetticismo non può innestarsi in un sistema metafisico; anzi suppone sempre una critica dei sistemi metafisici. E

s'è già dimostrato, come l'intuizione di Marx sia di natura sua metafisica, appuntandosi nella realtà immanente agli svariati fenomeni, che la storia ci presenta nel suo corso. In questo caso particolare, poi, è chiaro che Marx non avrebbe certamente pronunziato egli le ansiose parole di Faust. Il credere e il non credere presuppongono quella opposizione assoluta tra soggetto ed oggetto, che è giustamente criticata e rifiutata dal pensatore di Treviri. Quando invece l'oggetto è opera del soggetto, il fare coincide col conoscere; e non può quindi essere più questione di credenza. E se questo soggetto per necessità dialettica della sua prassi, — in che sta la sua vita reale, — *deve* produrre un dato oggetto, ed è già in sul produrlo, lo scetticismo è impossibile »[1].

In queste affermazioni è il motivo fondamentale dell'attualismo e in particolare della sua concezione della vita politica: motivo che ricorrerà continuamente nelle pagine del Gentile fino alla sua morte.

* * *

Sul fondamento di una tale ricostruzione della filosofia di Marx, il Gentile ha modo di chiarire tutte le conseguenze di carattere storico, politico e sociale che ne derivano. Si è già accennato alla critica del determinismo storico e della teoria dell'ambiente, cui si ricollegano l'analisi del concetto di prevedibilità degli eventi e il rifiuto di ogni interpretazione del marxismo come fatalismo. Posta a fondamento della nuova concezione rivoluzionaria la prassi, in questa si risolve tutta la realtà e la stessa teoria della realtà, che acquista significato e concretezza in quanto non anticipa la prassi, ma fa tutt'uno con essa. E la prassi, per-

[1] Pp. 107-109.

ciò, illuminata da questa intrinseca consapevolezza, diviene essenzialmente finalistica, in una sintesi creativa che, se è *necessaria*, ha la necessità del processo storico, tutta interiore, costitutiva, e quindi veramente libera.

Concepita in tal modo la prassi, essa viene a identificarsi col processo storico, di cui non può più essere soggetto l'individuo nella sua singolarità bensì l'individuo sociale. Realtà originaria è la società cui l'individuo è inerente, in un'unità intrinseca per cui i due termini sono a volta a volta soggetto e oggetto, prassi e prodotto della prassi, in un continuo rovesciarsi della prassi, che è l'espressione della natura dialettica della storia. Nella quale dialettica ha vita la concezione socialista e comunista e, in virtù di essa, il soggetto della prassi diventa storicamente il proletariato. Così deve intendersi la frase di Marx secondo cui il proletariato è l'erede ultimo della filosofia classica tedesca, e così debbono intendersi la lotta di classe e l'ideale politico rivoluzionario. Dalla ribellione degli oppressi e non dalla bontà degli oppressori deve attendersi il bene dell'avvenire, e questo fine sarà raggiunto necessariamente, perché anche per Marx, come per Hegel, il reale è razionale, e ambedue i sistemi, pur sorpassando in teoria il punto di vista pessimistico e l'ottimistico, sono in fatto « prettamente ottimistici ». « Poiché la finalità è immanente nel processo storico fin dal suo primo principio, come l'intuizione hegeliana anche la marxista è in fatto ottimista, contemplando una storia che cammina verso un fine, che è il bene di tutti, il bene assoluto »[1]

Marx, dunque, come Hegel, anzi come il migliore Hegel; e l'adesione del Gentile va alle volte al di là della dimostrazione critica del parallelismo per esprimersi in termini che hanno il calore dell'entusiasmo. È una vera e pro-

[1] P. 155.

pria rivendicazione dell'idealismo di Marx e della sua esigenza fondamentale contro ogni filosofia intesa come astratto intellettualismo. Se non che anche qui — come già alla fine del primo saggio — il Gentile, tirando le somme, conclude con un atteggiamento critico deciso, per il quale dalla sostanza del marxismo ritorna alla terminologia polemica di esso e denuncia l'evidente contraddizione. L'errore di Marx sta nell'aver sostituito la materia all'idea, dando vita al così detto *materialismo storico*, in cui a priori e a posteriori si intrecciano e si confondono senza potersi comporre in sistema. « Questo, insomma, è un materialismo che per essere storico non è più materialismo. Una intrinseca, profonda e insanabile contraddizione lo travaglia »[1].

Tuttavia il giudizio di condanna, non suona, nel secondo saggio, così grave come nel primo, e, pur affermando che « un eclettismo di elementi contraddittori è il carattere generale di questa filosofia di Marx » e che di essa « non han forse gran torto oggi alcuni tra' suoi discepoli di non sapere che farsi », il Gentile conclude che, « se alcune tra le più importanti idee dell'hegelismo possono penetrar nelle menti per l'allettativa del nome di Marx, buona fortuna anche al *marxismo*! »[2].

* * *

Giunti alla fine del libro e della ricostruzione e rivalutazione della filosofia di Marx, non è possibile non tornare alla prefazione e non domandarci di nuovo la ragione dell'evidente contrasto di essa con lo spirito dei due saggi. Ora, anche senza voler rispondere in modo perentorio a un tale quesito, appare chiaro che si tratta di un vero e

[1] P. 161.
[2] P. 165.

proprio sdoppiamento di giudizio dovuto a posizioni spirituali diverse. Da un lato, il filosofo, che analizza storicamente e tutto si cala nel sistema da giudicare, ricostruendolo dall'interno e rivivendolo nella sua logica e nel suo *pathos*; dall'altro, l'uomo, che a Marx si è avvicinato per ragioni contingenti, con una disposizione politica radicalmente diversa, in un ambiente culturale ostilmente prevenuto contro la filosofia marxista, deciso a rivendicare l'idealismo contro ogni sistema avverso e soprattutto contro ogni velleità *materialistica*. Psicologicamente la condanna di Marx era segnata anche prima di intraprendere lo studio e, quando — dopo tre o quattro anni di meditazioni sull'argomento — le conclusioni si dimostrarono sostanzialmente diverse da quelle presunte, ad esse fu violentemente giustapposto il giudizio di condanna già intimamente formulato.

Ma il peggio è che tale giudizio — e diciamo pure pregiudizio — tornò a consolidarsi nell'animo del Gentile, non appena compiuto l'esame delle teorie marxistiche, allorché, intorno al 1900, si pose col Croce a formulare il programma per l'azione di rinnovamento della cultura italiana. E la conseguenza del prevalere psicologico del pregiudizio sul giudizio fu che nel Gentile cessò ogni interesse per gli studi marxistici e per i problemi che ad essi si collegavano. In tale abbandono fu coinvolto lo stesso libro sulla filosofia di Marx, al quale l'autore non pensò più, non preoccupandosi della sua sorte e non facendolo più ristampare. Pubblicato dallo Spoerri di Pisa, esso fu scoperto ed apprezzato da pochi, poi trascurato e quasi dimenticato. Rimase come un vago ricordo di ciò che si era letto nella prefazione: il ricordo di una stroncatura di Marx.

Lo strano destino di questo libro ha nuociuto allo svolgimento degli studi marxistici italiani e non italiani di

questo secolo. Unico allora, dal punto di vista filosofico — e ciò fu riconosciuto esplicitamente dallo stesso Croce —, esso è rimasto fondamentale ancor oggi e certamente insuperato dagli studi che sull'argomento sono stati fatti nei decenni successivi.

Ma, se questo è stato il destino del libro nei primi decenni del secolo, può veramente dirsi che sia stato anche il destino dello studio di Marx fatto dal Gentile nella formazione spirituale del creatore dell'attualismo? Può dirsi, cioè, davvero, che Marx non abbia influito nell'affermazione o nel consolidamento di alcune esigenze fondamentali del nuovo sistema idealistico?

Non è facile rispondere con precisione a questa domanda, ma è certo che uno studio fatto con tanto impegno, negli anni del primo sviluppo della coscienza filosofica, non può non aver avuto un'eco più o meno profonda nell'animo del Gentile. Tanto più che il risultato di questo studio conduce a un riavvicinamento e non a un allontanamento delle reciproche posizioni. Il secondo saggio è molto più vicino del primo al pensiero e alla fede di Marx e il consenso è in esso — come si è visto — molto più esplicito e più articolato.

Ma, se lo storico vuole tentare di definire in qualche modo la portata dell'influenza della concezione di Marx sullo sviluppo del pensiero del Gentile, non deve limitarsi ad analizzare le conclusioni alle quali esplicitamente conducono i due saggi. Queste conclusioni, anche quando più si accostano a Marx, segnano il consenso con un Marx che è già in Hegel. Niente in fondo il Gentile concede a Marx che superi effettivamente l'idealismo hegeliano. Nella migliore delle ipotesi si riconoscono a Marx talune esigenze del più vero Hegel, di un Hegel cioè ricondotto alla sua essenza decisamente antintellettualistica, concreta, realistica, storica. Ma non più di questo. Per questa via, dun-

que, il problema del rapporto Marx-Gentile è chiaro e non dà più luogo a discussioni. Ma il problema risorge quando si ricerca l'origine dell'interpretazione gentiliana del più vero Hegel e si precisano le conseguenze che da tale interpretazione sono derivate. Occorre, in altri termini, domandarsi se, nella linea storica che unisce Hegel a Gentile, Marx segni effettivamente « uno de' più sciagurati deviamenti » ovvero un anello di un'unica catena e il consolidamento dell'esigenza più valida. Ora, le considerazioni che precedono non dovrebbero lasciare ulteriori dubbi al riguardo: Marx, secondo il Gentile, è sulla buona via e si unisce a Spaventa nell'indicazione dei presupposti essenziali per giungere poi alla riforma attualistica della dialettica. Né ciò è possibile contestare, quando si rilegga lo studio sul pensiero dello Spaventa che il Gentile pubblicò per la prima volta proprio sulla fine del 1899 e in cui il raccostamento dei due pensatori era esplicitamente compiuto. Merito fondamentale dello Spaventa, a detta del Gentile, era stata la teoria secondo cui egli, « maturando un concetto accennato nella *Fenomenologia*, scopre nella conoscenza un sapere che non è più semplice sapere; ma, in quanto sapere, è agire, operare ». « Togliete, dice lo Spaventa, l'intelletto pratico; fate come fa Kant, il quale dal semplice intelletto (teoretico) si eleva alla ragione: e voi arriverete al concetto dell'Incondizionale, ma non all'oggetto (alla oggettività) come l'Incondizionale ». « Questo concetto », aggiunge il Gentile, « dallo Spaventa lucidamente esposto, è, a nostro avviso, la chiave d'oro della nuova gnoseologia dopo Kant; ed è gran merito del nostro filosofo averlo rilevato nella *Fenomenologia* hegeliana e messo in luce. Esso fu pure una delle idee più profonde di uno degli epigoni tedeschi più celebrati del filosofo di Stoccarda, ignoto certamente, per questo rispetto, allo Spaventa: Carlo Marx ». Per conva-

lidare il confronto, poi, il Gentile richiama in nota la sua *Filosofia di Marx* e in particolare il secondo frammento di Marx su Feuerbach che suona così: « La questione se al pensiero umano pervenga la verità oggettiva, non è una questione teorica ma una questione pratica. Nella praxis può l'uomo provare la verità, cioè la realtà e potenza (*Macht*), la oggettività (*Diesseitigkeit*) del proprio pensiero. La discussione sulla realtà o irrealtà d'un pensiero, che si isoli dalla praxis, è una questione puramente scolastica »[1].

Ecco, dunque, la scoperta del vero Hegel fatta dallo Spaventa e dal Marx: ecco la via, per la quale si incamminerà il Gentile per la costruzione del suo attualismo. Nella prassi è già un qualche germe dell'*atto* puro. La chiave d'oro è la stessa.

* * *

Abbandonato ogni interesse per il marxismo, il Gentile venne poi elaborando, a partire dalla fine del secolo, il suo sistema filosofico, in cui l'esigenza hegeliana, messa in luce da Spaventa e da Marx, raggiunge il massimo sviluppo. Ben altro rigore filosofico acquista il principio della conoscenza come fare e ben altra consapevolezza storica illumina il suo significato. Da Marx si risale a Hegel, ma da Hegel a Vico e da Vico al nostro Rinascimento. L'orizzonte si allarga e Marx passa al margine, come elemento di un quadro infinitamente più grande. Ora il pensiero italiano cammina con la piena coscienza della sua tradizione e per più di un trentennio esercita un'influenza incontestata in ogni campo della cultura. Ma nell'ulteriore suo sviluppo l'attualismo tien sempre fede alla esigenza

[1] *Bertrando Spaventa*, Firenze, 1924, pp. 128-29.

iniziale e anzi la potenzia traducendola sempre più in azione educativa [1], e in azione politica.

E quando dalla scuola del Gentile cominceranno a uscire giovani entusiasti, il motivo fondamentale della loro fede sarà proprio in quest'ansia creatrice che gli scritti e la parola del maestro avranno saputo suscitare.

Per quel che riguarda, tuttavia, il problema sociale, il più completo abbandono caratterizza questi decenni. L'attivismo dell'attualismo — deprecato dal Croce e da lui segnalato come motivo di scandalo —, se politicamente giunge fino all'esigenza rivoluzionaria, la rivoluzione vede in altra direzione. L'accusa di conservatorismo sarà in gran parte meritata. Ma questo non vuol dire che il conservatorismo fosse intrinseco alla dottrina del Gentile — come lo è a quella del Croce — tanto è vero che proprio nell'ambito della sua scuola il problema sociale tornò ad essere motivo di interesse culturale e scientifico e a precisarsi come programma di azione politica. Dal 1932 al 1935, nella fiorente scuola di Pisa, l'ideale di un nuovo comunismo cominciò a manifestarsi e ad articolarsi in una ricca problematica economica, giuridica e sociale. Il marxismo restava nello sfondo, inadeguato ormai, sia dal punto di vista speculativo, per l'approfondimento compiuto della concezione della dialettica e della storia, sia dal punto di vista scientifico e politico, per la coscienza molto più complessa dei problemi sociali. La dottrina dello Stato, soprattutto, e quella dell'economia programmatica passavano al centro dell'indagine e si organizzavano in sistema scientifico, facendo proprie le conquiste compiute dalle scienze sociali negli ultimi decenni. L'attualismo dimostrava in questa costruzione la forza del proprio motivo centrale e la propria vitalità.

[1] Già nel vol. su *La filosofia di Marx* si trova un riferimento a Froebel.

La reazione del Gentile, di fronte alle nuove conseguenze rivoluzionarie che si traevano dall'attualismo, si espresse in una forma che rivelava la sorpresa. Non un esplicito consenso, ma neppure un dissenso risoluto. In una nota pubblicata nel « Giornale critico » [1] cercava di calmare l'allarme suscitato dagli attualisti, accusati di andare verso il « baratro del bolscevismo ». Ma nel suo animo il problema si era riaperto e d'ora in poi non mancheranno i sintomi di un nuovo orientamento.

* * *

Nel 1936 il Gentile si decise, finalmente, a ripubblicare i suoi saggi su Marx. Nella prefazione del 7 gennaio 1937 egli dice di essersi deciso a ristampare il suo lavoro giovanile, di quasi quarant'anni prima « per corrispondere all'insistente desiderio degli studiosi che ne facevano richiesta; specialmente da che si erano accorti che a quel mio volumetto anche Lenin aveva fatto attenzione e lo aveva additato tra gli studi più notevoli che intorno a Marx avessero compiuti filosofi non marxisti ». Il Gentile confessa di aver fino ad allora resistito alla richiesta per il vago ricordo che serbava dei difetti del saggio e per il suo invecchiamento a causa degli studi venuti in luce sull'argomento e dei nuovi documenti del pensiero di Marx messi a disposizione degli studiosi. Tuttavia, indottosi a rileggere quelle pagine che non gli erano cadute più sott'occhio, dichiara: « Le ho rilette con la commossa curiosità con cui si rovista talvolta tra le nostre vecchie carte dimenticate per ravvivare antiche esperienze ed immagini sbiadite della giovinezza lontana. E ho riudito qua e là voci che non si sono mai spente in me, e qualche cosa di

[1] Vol. XIII, 1932, pp. 313-15.

fondamentale in cui ancora mi riconosco e in cui altri forse meglio di me potrà ravvisare i primi germi di pensieri maturati più tardi. — E ho visto pertanto nel mio libro pur tanto invecchiato un valore documentario anche attuale, che mi ha fatto ritrovare la vita dove temevo fosse passata la morte per sempre ». Occorreva dunque *ravvisare i primi germi di pensieri maturati più tardi*, qualche cosa di *fondamentale* in cui ancora si riconosceva. Questo còmpito ha cercato di cominciare ad assolvere in queste pagine uno scolaro del Gentile.

* * *

Il punto di arrivo della speculazione del Gentile, per quel che riguarda il problema sociale, e in genere la concezione della politica, è segnato dal volume sulla *Genesi e struttura della società*, pubblicato postumo nel 1946 e scritto tra il 25 luglio e l' 8 settembre del 1943 [1]. Punto

[1] Già nel discorso al Campidoglio del 24 giugno 1943 il Gentile aveva detto: « Ma quel liberalismo non è morto soltanto in Italia. Gli Stati che si dicono democratici per avversione ai nuovi Stati totalitari, dimostratisi via via sempre più incomodi o pericolosi, hanno trovato il modo di rintuzzare ogni velleità liberalesca individualistica con la forza stritolatrice dei raggruppamenti economici. La libertà in cotesti paesi è a terra, e non può aver salvezza, come sempre più si riconosce in linea teorica e nella prassi politica, se non nell'assetto corporativo; ossia nell'idea che il fascismo, primo, proclamò in Italia come l'ordinamento più congruo alle insopprimibili tendenze dell'individualismo, quando questo non sia concepito in astratto in funzione di atomi sociali affatto inesistenti, ma come l'individualismo degli individui reali, che, pur essendo sempre individui, sono dalla loro attività economica, come forze produttrici, specificati, raggruppati, stretti in un sistema organico, la cui unità, fatta consapevole dal comune interesse, è lo Stato. E questo Stato nella sua forma corporativa non è il gran gerente degli interessi materiali della complessa azienda economica di tutti i cittadini, ma la personalità centrale creatrice del diritto di tutti i gruppi e di tutti gli individui, e, come ogni personalità, dotata di un valore etico assoluto e autonomo: sistema della libertà. Tutti i popoli, si può, dire, si orientano ormai verso questo ideale dello Stato corporativo, che è in cammino. Processo di formazione difficile, che oggi è appena al suo inizio. Ma sentono tutti che esso è l'avvenire. Si modificherà, si snellirà facendosi sempre più aderente alla realtà sociale ed economica; ma tornare indietro non è pos-

di arrivo del Gentile, ma forse di tutto l'idealismo storicistico contemporaneo, in quanto alle estreme conseguenze dell' immanentismo teorico si accompagnano le estreme conseguenze dell'immanentismo nella filosofia pratica.

Il principio fondamentale del libro è dato dal concetto di società in *interiore homine* e dalla conseguente identificazione di individuo e Stato. « Unico è l'individuo perché libero, e perciò infinito. Unico lo Stato perché individuo concreto e assoluto »[1]. È l'identificazione dalla quale aveva tratto origine la teoria comunistica della scuola di Pisa e alla quale doveva mettere capo la tradizione hegeliano-marxistica, una volta liberata degli elementi eterogenei e condotta a rigorosa intrinseca coerenza.

In questo concetto dell'Unico, il Gentile ritrova il principio dell'*umanesimo del lavoro*, l'umanesimo dei nuovi tempi. « All'umanesimo della cultura », spiega il Gentile, « che fu pure una tappa gloriosa della liberazione dell'uomo, succede oggi o succederà domani l'umanesimo del lavoro. Perché la creazione della grande industria e l'avanzata del lavoratore nella scena della grande storia, ha modificato profondamente il concetto moderno della cultura. Che era cultura dell'intelligenza soprattutto artistica e letteraria, e trascurava quella vasta zona dell'umanità, che non s'affaccia al più libero orizzonte dell'alta cultura ma lavora alle fondamenta della cultura umana ». E più oltre: « Bisognava perciò che quella cultura dell'uomo, che è propria dell'umanesimo letterario e filosofico, si slargasse per abbracciare ogni forma di attività onde l'uomo lavorando

sibile. Chi parla oggi di comunismo in Italia è un corporativista impaziente delle more necessarie di sviluppo di una idea che è la correzione tempestiva dell'utopia comunista e l'affermazione più logica e perciò più vera di quel che si può attendere dal comunismo. E forse l'Europa ritroverà sé stessa, la sua forza e la sua missione direttiva nel mondo, quando si sarà resa conto di questo profondo principio di vita che è nel regime corporativo ».

[1] *Genesi e struttura della società*, in *Opp. complete*, vol. IX, p. 109.

crea la sua umanità. Bisognava che si riconoscesse anche al *lavoratore* l'alta dignità che l'uomo pensando aveva scoperto nel pensiero. Bisognava che pensatori e scienziati e artisti si abbracciassero coi lavoratori in questa coscienza della umana universale dignità ». Ora, aggiunge il Gentile, « nessun dubbio che i moti sociali e i paralleli moti socialisti del secolo xx abbiano creato questo nuovo umanesimo la cui instaurazione come attualità e concretezza politica è l'opera e il còmpito del nostro secolo » [1].

Ecco, dunque, il frutto del socialismo; e, se al vecchio umanesimo corrispondeva l'ideale politico del liberalismo, occorre abbandonare il liberalismo perché non adeguato al nuovo concetto di libertà. Lo Stato non può più essere lo Stato del cittadino, come quello della Rivoluzione francese, ma dev'essere quello del lavoratore, qualitativamente e quantitativamente differenziato attraverso il lavoro che compie. « Questo il concetto dello Stato moderno (che in Italia s'è detto *corporativo*), che vuol essere lo Stato della libertà aderente alle effettive determinazioni del popolo, a cui si deve attribuire questa libertà. Se la libertà, anziché al popolo qual'è effettivamente, si conferisce a un popolo astratto e inesistente, non giunge al suo destino; e rischia di diventare una truffa. Com'è il liberalismo alla francese; o peggio all'inglese sorto sullo scorcio del Seicento a giustificare il governo della classe degli abbienti in pregiudizio dei semplici lavoratori. Lo Stato libero, lo Stato dell'uomo che lavora, deve tener conto di questa essenza economica e morale del lavoro, come di necessità esso si differenzia nel sistema dell'economia nazionale. Altrimenti lo Stato per andare incontro al fantoccio volterà le spalle all'uomo vivo » [2].

Le conseguenze del nuovo umanesimo sono illustrate

[1] Pp. 111-12.
[2] P. 114. Per la critica al liberalismo cfr. anche pp. 122-23 e passim.

dal Gentile in tutti i loro aspetti politici, etici e sociali. L'individuo si sparticolarizza e non può più vivere altrimenti che come *socius*. Il privato è solo in astratto tale, « quando si va al concreto diventa pubblico »; e se, dunque, è errato il comunismo, fondato su di un concetto atomistico dell'individuo, vero diventa quando lo si guarda nel suo motivo più profondamente spirituale.

* * *

Iniziata la sua vita scientifica con l'esame della filosofia di Marx, il Gentile la chiude con una teoria della società che segna l'ultimo passo lungo la stessa strada. In mezzo vi è la profonda riforma della dialettica hegeliana e l'appassionata esperienza dell'attualismo. Di tutto ciò è necessario che prendano atto gli improvvisati teorici del nuovo marxismo, che oggi si moltiplicano in Italia e fuori d'Italia, senza troppo preoccuparsi di dare un qualche fondamento scientifico alle opinioni di cui si fanno paladini. Marx è figura di uomo politico che si inserisce nella storia del pensiero e con questa storia occorre fare i conti, tanto per atteggiarsi a marxista quanto per proclamarsi antimarxista. E la storia del pensiero non si ferma a Marx, ma da Marx procede verso il nuovo idealismo, verso l'attualismo, senza naturalmente potersi fermare neppure a quest'ultimo sbocco della tradizione hegeliana. Ma, finché si continuerà a parlare di storicità, di immanenza e di dialettica, non sarà certamente lecito seguire o combattere il marxismo senza volgere lo sguardo all'attualismo.

v. La proprietà privata nella concezione di Hegel

Hegel non si è mai occupato di proposito dei fenomeni economici e la scienza dell'economia non ha nel suo sistema un posto autonomo e circoscritto. Il che spiega la ragione per la quale gli economisti non hanno in genere molta familiarità con la sua opera e non ne hanno tenuto conto nelle storie delle dottrine economiche, se non incidentalmente e quasi soltanto per i suoi rapporti con il marxismo. Eppure nella dialettica hegeliana sono posti alcuni problemi fondamentali che possono ben valere a chiarire, per un verso, i limiti della scienza economica classica o liberale e, per un altro, il significato della critica a questa scienza e le esigenze dei princìpi ispiratori delle nuove teorie oggi in formazione. Problemi che concernono il concetto dell'individuo, dell'*homo oeconomicus* e dei suoi rapporti con lo Stato, della proprietà privata e della proprietà collettiva, della divisione del lavoro e della corporazione, del liberalismo e del socialismo. Problemi che sono al limite tra economia, diritto e politica, e come tali presupposti e ragion d'essere di queste discipline, che dal reciproco rapporto traggono alimento in una compiuta visione storica o filosofica.

Il punto di partenza per comprendere la vita sociale e politica, il momento iniziale dello sviluppo dell'idea della

volontà libera è per Hegel il soggetto in quanto *persona*, ossia *individualità esclusiva* che pur nella finità si conosce come *infinito, universale* e *libero*. È una prima determinazione dell'individualità, immediata e astratta, ma senza di essa non possono aver vita le ulteriori determinazioni, in cui l'astratto si concreta. La *persona*, per essere in quanto idea, deve darsi un'esterna sfera della sua libertà, e perciò suo fine sostanziale diventa il diritto di porre la sua volontà in ogni cosa. Di qui il concetto di *proprietà*, come volere del singolo che diviene oggettivo; di qui il carattere *privato* della proprietà, come affermazione dell'individuo nella sua astratta particolarità.

Dalla astratta particolarità, che è poi il mondo del diritto astratto, l'individuo esce per vivere nella moralità e infine nell'eticità, là dove la particolarità è completamente superata e si realizza l'identità della volontà universale e della volontà individuale. Ma anche la vita etica si dialettizza nei suoi momenti, via via che l'individuo si realizza nella famiglia, nella società civile e infine nello Stato. Nella famiglia la sostanza etica è, come spirito immediato o naturale, unità che sente se stessa come amore: la persona, non più per sé, ma come *componente*, giunge all'autocoscienza della più vera individualità che è nell'unità della famiglia. Nella società civile la sostanza si particolarizza astrattamente in molte persone che hanno per scopo la propria particolarità, ma che tuttavia cercano di raggiungere tale scopo attraverso un'universalità formale; lo Stato esterno. Nello Stato, infine, l'universalità diventa sostanziale, riunendo il principio della famiglia e quello della società civile, la sostanzialità immediata con l'universalità formale. E nello Stato si realizza l'universale in sé e per sé, ossia l'assoluta razionalità del volere: razionalità che non trova limite nei confini dei singoli Stati, perché lo Stato è visto nel diritto interno e nel diritto esterno, vale a dire nella

dialettica degli Stati, e trapassa nella *storia universale* o nel *giudizio* e *spirito del mondo.*

* * *

Questo schema in cui si riassume la seconda sezione della filosofia dello spirito, concernente lo spirito oggettivo, e tutta la filosofia del diritto di Hegel, non può valere ad illuminare il principio della vita economica dell'individuo e dello Stato, se non si precisa il rapporto dei *momenti* della dialettica con gli istituti della realtà storica. È questo il problema fondamentale da risolvere, perché con esso si risolve effettivamente l'altro, del rapporto tra filosofia e politica o tra eterno e contingente, e si ribadiscono le catene dell'intellettualismo oppure si giunge all'assoluto immanentismo. Se la vera concretezza è nello Stato, hanno una realtà storica e in quale senso l'individuo, la famiglia, la società civile, che non giungono alla consapevolezza e all'unità dello Stato? Questi momenti ritenuti essenziali e ineliminabili nella dialettica dello spirito in qual modo debbono sussistere nella vita politica?

A me sembra che in Hegel, e poi un po' in tutto l'idealismo posthegeliano, permangano due esigenze contraddittorie nella soluzione di questo problema. Da una parte si cerca di non dare alcuna concretezza all'astratto e di considerare i *momenti* soltanto come ideali, da un'altra parte invece si tende a riconoscere nei momenti una necessità e una validità concreta e li si cristallizza in particolari istituti fine a se stessi.

Quando si è giunti al concetto di Stato come spirito sostanziale, è chiaro che l'individuo non ha più realtà in quanto fine particolare, ma acquista realtà nella famiglia, nella corporazione, nella società civile in genere e nello Stato. Lo stesso deve ripetersi per la famiglia, per la cor-

porazione e per la società civile. Sono tutti istituti che possono apparire concreti e con fini propri fino a quando non si sia giunti alla consapevolezza della vera sostanza realizzantesi nello Stato, ma diventano momenti astratti del concreto una volta raggiunta quella coscienza. E nella vita politica allora sussistono non per sé ma per lo Stato, o per meglio dire per un sé che coincide con lo Stato. Ogni volta che, invece, vogliono sussistere per sé, ossia per scopi particolari che non coincidano con quelli dello Stato, non rappresentano più dei momenti del concreto, bensì la negazione di esso. Il che Hegel riesce a vedere lucidamente allorché afferma che « l'individualità per sé... in quanto appagamento — che si estende da tutti i lati — dei suoi bisogni, dell'arbitrio accidentale, del libito soggettivo, distrugge nei suoi godimenti se stessa e il suo concetto sostanziale »[1]. Sì che, restando a questa conclusione, dovrebbe riconoscersi che quei momenti sono logicamente astratti e intelligibili solo nella sostanzialità del concetto di Stato, e sono politicamente astratti in quanto vivono solo vivendo nello e per lo Stato e negano se stessi e lo Stato ogni volta che cerchino di diventare in sé concreti. Ma la coscienza di questa conclusione logica non può restare astrattamente filosofica e si traduce in realtà storica negando sul terreno politico ogni finalità particolare che non coincida con quella dello Stato. Filosofia e politica debbono coincidere nella realizzazione del processo unico.

Un simile modo di ragionare e di concludere trova certo un serio fondamento nella dialettica hegeliana, ma non sempre Hegel si mantiene su questa via, ché anzi, in alcune delle più gravi conseguenze pratiche, riconosce all'astratto una realtà concreta e alle posizioni storiche da

[1] *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. da F. Messineo, Bari, Laterza, 1913, p. 166.

superare una validità eterna e imprescindibile. I momenti della dialettica si solidificano in fini particolari autonomi che invano si cerca di continuare a dialettizzare verbalisticamente. Valga, per tutti, appunto l'esempio del rapporto economico dell'individuo con la famiglia, con la corporazione e con lo Stato.

* * *

Si è visto come al momento della persona, ossia dell'astratto individuo particolare, risponda il concetto di *proprietà privata.* Ma l'individuo singolo non è che un'astrazione e nella realtà esso vive in quanto famiglia, società civile e Stato: il momento della particolarità che rappresenta non può esistere di per sé, e, in tanto cerca di convertirsi in concreto, in quanto nega se stesso e la realtà della sintesi. Analogamente dovrebbe inferirsi che anche la proprietà privata sia un'astrazione, cioè un momento in sé irreale e reale solo in quanto risolto nella sintesi di individuale e universale, là dove la proprietà cessa appunto di essere privata. Invece per Hegel la proprietà privata non è riconosciuta soltanto nella sua astrattezza, bensì anche nella sua realtà concreta, e, come il momento della particolarità è visto logicamente nella dialettica con l'universale, così il momento della proprietà privata è visto realmente nella dialettica della vita divenuta a un tratto corpulenta. I momenti astratti della vera dialettica diventano i momenti concreti della falsa dialettica: e nello scambio inconsapevole acquista un'apparente consistenza logica il dogma della proprietà privata. « L'idea », osserva Hegel, « dello Stato platonico contiene, come principio generale, il torto verso la persona, per cui essa è incapace di proprietà privata. La concezione di un affratellamento religioso o amichevole e persino coattivo degli uomini, me-

diante la comunione dei beni e la proscrizione del principio della proprietà privata, si può facilmente presentare all'animo che disconosce la natura della libertà dello spirito e del diritto, e non la intende nei suoi momenti determinati »[1].

Che questa conclusione non sia logicamente dedotta e non risponda al principio fondamentale della stessa dialettica hegeliana, credo possa agevolmente dimostrarsi seguendo gli ulteriori sviluppi che Hegel dà al concetto di proprietà, allorché la considera nella sfera dell'eticità, dalla famiglia alla corporazione e allo Stato.

Il primo grado della vita etica è la famiglia e si è già accennato al suo significato di sostanzialità immediata dello spirito e cioè di prima sintesi di unità e molteplicità, di prima risoluzione dell' individuo particolare nell' autocoscienza di un'unità superiore. L'origine della famiglia è nel « consenso libero delle persone a costituire... una sola persona, ad abbandonare la propria personalità naturale e singola in quella unità, la quale, da questo aspetto, è una autolimitazione; ma essa, acquistando nell'autolimitazione la sua autocoscienza sostanziale, è appunto la sua liberazione »[2]. Il momento astratto, dunque, dell'individualità singola acquista concretezza nell'unità familiare attraverso la determinazione di una stessa volontà e di uno stesso fine. Ora, che cosa avviene dei beni economici appartenenti alle persone che decidono di costituire una sola persona? Sembrerebbe che, dato il concetto della insopprimibilità dialettica del momento individuale, Hegel dovesse sostenere anche l'insopprimibilità della proprietà individuale dei singoli membri della famiglia, ma qui il concetto spirituale di dialettica ha il sopravvento e

[1] *Filos. del dir.*, p. 57.
[2] *Filos. del dir.*, p. 150.

la proprietà diventa anch'essa unica. « La famiglia », dice Hegel, « non soltanto ha proprietà, ma per essa, in quanto persona universale e perdurante, si presenta il bisogno e la determinazione di un possesso permanente e sicuro, di una ricchezza. Il momento, arbitrario nella proprietà astratta, del bisogno individuale del semplice individuo e l'egoismo dei desideri si trasforma, qui, nel provvedimento e nell'acquisto per una comunità, in un che di etico ». Per la famiglia acquista il capo che ha la disposizione e l'amministrazione dei beni familiari. « Questi sono proprietà comune, in maniera che nessun componente della famiglia ha una proprietà particolare, ma ciascuno ha il suo diritto alla cosa comune ». Si comprende tuttavia come l'unità non sia realtà assoluta, bensì ideale da realizzare; e si comprende, quindi, come « questo diritto e quella disposizione, spettanti al capo della famiglia, possono, però, venire in conflitto, poiché l'immediatezza, ancora esistente nella famiglia, del sentimento etico, della particolarizzazione e dell'accidentalità, è palese »[1].

In questa analisi del concetto di famiglia, la dialettica di Hegel si mantiene evidentemente nei suoi veri termini spirituali. L'individuo è davvero momento astratto che ha realtà nella concretezza dell'unità; la proprietà segue la sorte di quest'astrattezza e, negando il momento arbitrario, diventa proprietà comune; l'astratto, infine, cerca di diventare concreto in caso di conflitto, ma nel conato rompe l'unità della famiglia e nega quindi il concreto.

* * *

Passando dalla famiglia alla società civile la dialettica di individuo e universale perde un po' del suo rigore,

[1] *Filos. del dir.*, p. 156.

perché nella società civile l'universalità non è sostanziale ma formale e quindi non veramente spirituale. Le persone non giungono alla vera identità etica, e sono « *persone private*, che hanno per proprio fine il loro particolare interesse. Poiché questo è mediato dall'universale, che, quindi, appare loro come mezzo, può esser conseguito da loro, solo in quanto essi stessi determinano in maniera universale il loro sapere, volere e fare e si costituiscono ad anelli della catena di questa connessione »[1]. Di qui il principio della *divisione del lavoro*, della differenza delle classi, e soprattutto della corporazione. « Il lavoro della società civile si fraziona, secondo la natura della sua particolarità, in vari rami. Poiché tale uguaglianza in sé della particolarità, in quanto alcunché di comune, viene ad esistere nell'associazione, il fine egoistico, diretto alla propria particolarità, comprende e attua, nello stesso tempo, sé in quanto universale; e il componente della società civile è, secondo la sua particolare attitudine, componente della corporazione, il cui fine universale, quindi, è del tutto concreto, e non ha altro àmbito, se non quello del mestiere, che è affare e interesse peculiare »[2]. Ma, pur così limitata, la corporazione assurge in qualche modo a « seconda famiglia » e, se in essa il cittadino particolare trova, come uomo privato, l'assicurazione della sua ricchezza, attraverso di essa esce pure « fuori del suo interesse singolo e privato, ed ha un'attività consapevole per uno scopo relativamente universale »[3]. Relativamente universale il suo scopo e quindi ancora astratta in questo aspetto la sua nozione: come la famiglia e come la persona, la corporazione vive davvero e sol-

[1] *Filos. del dir.*, p. 168.
[2] *Filos. del dir.*, pp. 206-7.
[3] *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. da B. Croce, 2ª ed., Bari, Laterza, 1923, III, p. 456.

tanto nello Stato, in cui il suo fine diventa universale in sé e per sé.

* * *

La vera, l'unica realtà dell'idea etica nella sua assolutezza è lo Stato. E nello Stato i termini dell'identità che si son visti nella famiglia diventano per Hegel assolutamente rigorosi. « Se si scambia lo Stato con la società civile », osserva egli, « e la sua determinazione è posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, l'interesse del singolo, come tale, è il fine ultimo, nel quale essi sono unificati; e segue, appunto da ciò, che è una cosa a capriccio, esser componente dello Stato. — Ma esso ha un rapporto del tutto diverso con l'individuo; poiché esso è spirito oggettivo, l'individuo esso medesimo ha oggettività, verità ed eticità, soltanto in quanto è componente dello Stato. L'unione, come tale, è essa stessa il vero contenuto e il vero fine, e la determinazione degli individui è di condurre una vita generale; l'ulteriore loro particolare appagamento, attività e comportamento ha per suo punto di partenza e per risultato questa sostanzialità e validità universale » [1].

La sostanza etica che si realizza nello Stato concreto è dunque la stessa *unità*, la stessa *vita generale* che si attua nella famiglia: famiglia e Stato sono caratterizzati dall'ethos e cioè dall'identità della volontà universale e individuale, dall'identità di dovere e diritto. « La sostanza etica », dice esplicitamente Hegel, « in quanto contenente l'autocoscienza che è per sé, unita al suo concetto, è lo spirito reale d'una famiglia e d'un popolo » [2]. E altrove: « Lo Stato è la sostanza etica consapevole di sé, — la riunione del principio della famiglia e della società

[1] *Filos. del dir.*, p. 211.
[2] *Filos. del dir.*, p. 147.

civile; la medesima unità, che è nella famiglia come sentimento dell'amore, è l'essenza dello Stato »[1].

Eppure, nonostante questa identità del principio della famiglia e di quello dello Stato, quando Hegel giunge al problema della proprietà, la soluzione data per l'unità familiare si capovolge per l'unità Stato e il carattere privatistico è nuovamente rivendicato. La rivendicazione, naturalmente, avviene attraverso il materializzarsi dei termini della dialettica e il differenziarsi del *contenuto* della realtà individuale e statale. « Lo Stato », scrive Hegel, « in quanto ethos, in quanto compenetrazione del sostanziale e del particolare, contiene che la mia obbligazione di fronte al sostanziale, è, nello stesso tempo, l'esistenza della mia libertà particolare, che, cioè, in esso, dovere e diritto sono uniti in uno e medesimo rapporto. Ma poiché, inoltre, in pari tempo nello Stato i momenti distinti giungono alla loro caratteristica configurazione e realtà, e, quindi, interviene di nuovo la distinzione di diritto e dovere, essi, essendo in sé, cioè formalmente, identici, sono in pari tempo diversi pel loro contenuto »[2]. E più oltre: « Quel concetto dell'unione di doveri e diritti è una delle determinazioni più importanti e contiene la forza interna degli Stati. — Il lato astratto del dovere si ferma a trascurare e a proscrivere l'interesse particolare come momento inessenziale, persino indegno. La considerazione concreta, l'idea, mostra essenziale del pari il momento della particolarità e, quindi, come semplicemente necessario il suo appagamento; l'individuo, nel suo adempimento del dovere, deve in qualche modo trovare, in pari tempo, il suo interesse particolare, il suo appagamento o il suo tornaconto, e deve provenirgli dal suo rapporto nello Stato un diritto, pel quale la cosa universale diviene la cosa par-

[1] *Enciclopedia*, III, p. 456.
[2] *Filos. del dir.*, p. 218.

ticolare sua propria. L'interesse particolare deve veramente, non esser messo da parte o essere affatto soppresso, ma deve esser posto in armonia con l'universale, L'individuo, suddito quanto ai suoi doveri, trova, in quanto cittadino, nell'adempimento di essi, la difesa della sua persona e della sua proprietà, la considerazione del suo benessere individuale, e l'appagamento della sua essenza sostanziale, la coscienza e il sentimento di sé, di esser membro di questa totalità, e in questo adempimento dei doveri, in quanto prestazioni e còmpiti per lo Stato, costui ha la sua conservazione e la sua esistenza. Dal lato astratto, l'interesse dell'universale sarebbe soltanto che i suoi còmpiti, le prestazioni, che esso esige, sieno adempiuti come doveri »[1].

Questo ragionamento che Hegel fa per nuovamente distinguere i momenti della sintesi di individuale e universale nella realtà concreta dello Stato è evidentemente di tal natura da valere anche nei confronti della famiglia. E che così sia riconosce implicitamente lo stesso Hegel allorché osserva: « Nell'idea concreta, che si sviluppa in sé, i suoi momenti si distinguono e la sua determinatezza diviene, in pari tempo, un contenuto diverso; nella famiglia, il figlio non ha diritti del medesimo contenuto di quel che egli abbia doveri verso il padre, e il cittadino non ha diritti del medesimo contenuto di quel che egli abbia doveri verso il sovrano e il governo »[2]. La dialettica, dunque, è la stessa e dovrebbe condurre agli stessi risultati nei due casi. Se questo non avviene è perché quando Hegel parlava della proprietà comune della famiglia adoperava un' altra dialettica, anch' essa necessariamente eguale per la famiglia e per lo Stato.

[1] *Filos. del dir.*, p. 219.
[2] *Filos. del dir.*, p. 218.

* * *

Secondo quest'altra dialettica l'unità della famiglia, e quindi dello Stato, era la realtà dell'individuo; particolare e universale non erano negati in quanto momenti della sintesi ma erano negati in quanto concreti. E allora la proprietà individuale, che poteva essere concreta per un individuo extrafamiliare, diventava, nella famiglia, individuale e familiare insieme, e perciò, nello Stato, insieme privata e pubblica. Non si negava nella realtà concreta il momento della particolarità e del tornaconto, ma si dimostrava che il tornaconto dell'individuo era lo stesso bene della comunità. Se il tornaconto dell'individuo fosse stato in un qualsiasi senso diverso dal bene della comunità, da momento astratto sarebbe passato a momento concreto, in una contraddizione in termini, risolventesi nella negazione dell'individuo e della comunità. La proprietà individuale e familiare rappresenta appunto la falsa concretezza del momento astratto della particolarità e doveva essere negata in funzione di una dialettica in cui i termini sono soltanto astratti.

Passando alla nuova dialettica, invece, Hegel, distingue un'identità *formale* da una diversità di *contenuto*; distinzione alla quale non si può attribuire altra validità logica oltre quella di un riconoscimento dei termini dialettici del *dover essere* e dell'*essere*. Ma in tal caso la diversità di contenuto è essenziale alla dialettica in quanto momento negativo e non in quanto momento positivo, e rappresenta proprio il sempre risorgente egoismo dell'individuo particolare, *come tale*. Ed è chiaro che allora riconoscergli la proprietà privata *come tale*, significa scambiare il negativo con il potisivo, dare concretezza alla particolarità fuori della sintesi e negare sostanzialmente la dialettica.

La verità è che Hegel non sentiva sul serio la dialettica

di essere e dover essere e che il reale era per lui razionale in quanto soltanto reale. La sua posizione, nonostante tutto, restava intellettualistica, contemplatrice dell'idea che si era dispiegata. Così l'accavallarsi delle due dialettiche, se dimostra una poco chiara coscienza del rapporto tra astratto e concreto, dimostra pure il bisogno di adeguarsi a volta a volta alla razionalità e alla irrazionalità del reale. Nella famiglia la proprietà raggiunge in qualche modo il concetto della comunità e la filosofia ne dimostra la necessità dialettica; nello Stato il principio della proprietà privata è dominante e la dialettica si piega a questa constatazione di fatto.

Ciò che importa è di distinguere le due esigenze e le due dialettiche conseguenti: solo in tal modo è possibile comprendere l'effettivo rapporto della filosofia di Hegel con la concezione liberale dell'economia politica e con le teorie marxiste e socialiste in genere.

Cristianesimo e comunismo

Avvertenza

Raccolgo in queste pagine una conferenza su Cristianesimo e comunismo, *tenuta per conto dell'Associazione culturale italiana a Torino, Milano, Genova e Roma nel marzo del 1955 e il contributo a una discussione tenuta a Roma il 22 dicembre 1955 a cura dell'Istituto nazionale di studi sulla protezione sociale, pubblicato nella rivista « Il diritto del lavoro » (1956, n. 2). Ho premesso uno scritto inedito su* I termini del problema *del rapporto tra cristianesimo e comunismo, in cui sono ripresi e sviluppati alcuni motivi comuni agli altri scritti, sì da poter servire insieme da introduzione e da conclusione.*

Per un'indagine più approfondita sul significato storico del comunismo e del cristianesimo rinvio ai miei scritti su La filosofia del comunismo *(riportato nella prima parte del presente volume) e su* La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana *(Firenze, Sansoni, 1953).*

U. S.

Roma, gennaio 1958.

1. I termini del problema

Cristianesimo e comunismo sembrano essere i poli tra i quali si va svolgendo la vita civile del secolo XX. Sono le bandiere che sembrano caratterizzare le due parti in cui il mondo si è diviso a cominciare dall'ottobre del 1917. Ma sono davvero cristianesimo e comunismo due termini antitetici e irriducibili l'uno all'altro? E, se lo sono, in quale senso e con quali conseguenze l'antitesi deve essere considerata?

Che le chiese cristiane vedano nel comunismo il nemico contro il quale occorra condurre una nuova crociata fino alla radicale eliminazione, è un dato di fatto di palmare evidenza ed esplicitamente dichiarato in ripetuti documenti ufficiali. Non altrettanto esplicito è invece l'atteggiamento dei comunisti, né nell'ambito dell'Unione sovietica, dove — nonostante l'istanza atea — la chiesa ortodossa e quelle cristiane in genere — come del resto tutte le altre — sono tollerate, né, tanto meno, nella teoria e nella prassi dei partiti comunisti occidentali, che considerano legittima l'appartenenza dei loro adepti alla chiesa cattolica o a quelle protestanti. Lo stato di fatto, dunque, è caratterizzato da un'estrema intolleranza da una parte e da una relativa tolleranza dall'altra. Né questa diversità può essere sostanzialmente negata dalla considerazione delle persecuzioni alle quali sono stati sottoposti gli apparte-

nenti alle chiese cristiane nei paesi d'oltre cortina, perché tali manifestazioni di ostilità sono state sempre motivate in linea di principio da ragioni puramente politiche e non ideologiche o religiose. Al contrario le motivazioni dell'ostilità da parte delle chiese cristiane sono state soprattutto di carattere spirituale, fino ad implicare, nel caso della chiesa cattolica, l'ostracismo e la scomunica dei comunisti in quanto tali.

Ora, se questo è lo stato di fatto, risponde esso in realtà al più profondo contenuto spirituale delle due concezioni della vita che si contrappongono?

Per dare una risposta esauriente al quesito, occorre rendersi conto, per un verso, delle vicende del cristianesimo nel mondo moderno fino ai nostri giorni, e, per un altro verso, dell'effettivo significato del così detto pensiero laico, che si è venuto svolgendo e chiarendo dall'Umanesimo e dal Rinascimento in poi.

Per quel che riguarda il cristianesimo, occorre guardare in particolar modo al trasformarsi progressivo della chiesa cattolica dopo la fine del medio evo, e specialmente dopo Francesco d'Assisi. La parola e l'azione di Francesco d'Assisi segnano un punto di riferimento imprescindibile nella storia del cristianesimo, in quanto espressione di un ritorno allo spirito più genuino del vangelo e della predicazione di Cristo, ed anzi di un'accentuazione ulteriore del senso divino di ogni manifestazione della realtà. Di fronte a lui la stessa figura di Dante rivela l'ambiguità di un cristianesimo logorato dall'intellettualismo della scolastica e dalla degenerazione delle istituzioni. E, dopo di lui, la chiesa andrà rivelando sempre di più le interne ragioni di deviazione e di corruzione. Si può dire, senza tema di sbagliare o di esagerare, che la storia del cattolicesimo dall'Umanesimo ad oggi viene svolgendosi in senso progressivamente antifrancescano e cioè, in ultima istanza, pro-

gressivamente anticristiano. Il che vuol dire che, se vogliamo intendere davvero il rapporto tra cristianesimo e comunismo, dobbiamo rifarci agli albori dell'epoca moderna, là dove incontriamo la figura di Francesco, esempio insuperabile di una teoria e di una prassi ispirate a una concezione radicalmente comunistica della vita sociale.

* * *

Ma, se cristianesimo e comunismo si fondono alle origini in una sola realtà, la storia del mondo moderno vede una chiesa cattolica che si allontana via via dal comunismo e un pensiero anticattolico che al comunismo va avvicinandosi attraverso i secoli, fino a concepire e a instaurare un regime a esso informato.

Si tratta perciò di vedere in quale delle due direzioni può dirsi che si realizzi di più il messaggio cristiano, e a chi si debba attribuire sostanzialmente la responsabilità della scissione e della crisi.

Durante l'Umanesimo e il Rinascimento la chiesa cattolica giunge al massimo splendore mondano. Il papato, salito al fastigio delle signorie, dà l'esempio di una gerarchia sociale ed economica in netta antitesi con ogni ideale cristiano. Dal punto di vista ideologico, poi, si inizia quella serie di compromessi con il pensiero moderno che sarà destinata ad affievolire ininterrottamente la fede e a stabilire un'atmosfera di equivoci, dalla quale il cattolicesimo non riuscirà più a liberarsi. Il processo di scristianizzazione diventa a poco a poco così evidente da generare all'interno stesso della chiesa le figure di un Savonarola e di un Lutero. Il cristianesimo si scinde in più chiese, tutte destinate a ulteriori crisi, ma intanto volte più di quella cattolica a una qualche difesa dello spirito originario. Se non proprio a Francesco d'Assisi, si cerca almeno un ritorno

ad Agostino: i compromessi più evidenti sono rinnegati e il processo di corruzione è arrestato. La stessa chiesa cattolica non può non avvertire la gravità della situazione e compie anch'essa la sua riforma o controriforma, nata ovviamente da una pressione estrinseca e perciò destinata fin dalle origini al più complesso e più complicato equivoco che si sia mai storicamente verificato. Da allora in poi la chiesa non ha avuto più la forza di uscire dall'ambiguità della situazione che aveva determinata e non ha più saputo rinnovarsi spiritualmente, né di fronte ai vari movimenti di riforma, né, tanto meno, di fronte alle esigenze del pensiero laico, accolto qua e là, e in senso sempre più equivoco. La storia del cattolicesimo si è arrestata, svuotandosi ulteriormente di contenuto veramente religioso, e vivendo di forme estrinseche e di strumenti politici. Sono rimasti a rappresentare le più profonde esigenze cristiane, e hanno continuato a seguire — consapevolmente o inconsapevolmente — lo spirito di Francesco, gli ignoti cattolici, che, umilmente e silenziosamente, dànno prova di saper vivere in un'opera informata soltanto all'amore per il prossimo.

* * *

In contrapposizione a questo processo di involuzione della chiesa cattolica, viene svolgendosi con tutte le sue nuove esigenze il pensiero moderno, a volte decisamente anticonfessionale, ma non veramente anticristiano.

Nel museo di *storia delle religioni e dell'ateismo* che è stato raccolto a Leningrado, l'ateismo, per verità, non è molto rappresentato. Al di fuori di Feuerbach e degli esponenti del marxismo, gli atei sui quali si vuol richiamare fortemente l'attenzione sono soltanto gli illuministi francesi, il cui ateismo peraltro è molto discutibile, almeno per

la maggior parte di essi. In effetti, il pensiero moderno ha continuato sempre ad autoproclamarsi cristiano, e figure di pensatori dichiaratamente laici in senso antireligioso si incontrano raramente, anche dopo il positivismo e il nuovo idealismo.

Ma poi in che senso erano atei gli illuministi della rivoluzione francese e i credenti nella dea Ragione? Lo erano perché gli dèi cadevano e i miti si rivelavano miti. Lo erano soprattutto perché la chiesa cattolica dava troppo palese esempio di anticristianesimo. Lo erano perché il terzo stato si trovava di fronte agli altri due coalizzati insieme. Ma si può dire veramente che la loro metafisica fosse sostanzialmente anticristiana? Basta riflettere sul famoso trinomio di libertà, eguaglianza e fratellanza per accorgersi ch'essi rivendicavano le esigenze di un più profondo cristianesimo. Che gli uomini siano eguali e fratelli è evidentemente un'affermazione che può farsi soltanto accettando le premesse del cristianesimo. Eguali non sono certo per sembianze e forze fisiche né per doti intellettuali e morali, né si vede perché la loro differenza non dovrebbe farli destinare a diverse funzioni, categorie, classi sociali e via dicendo. Non si vede neppure perché non si dovrebbe tornare alla difesa precristiana della schiavitù. Se fratelli li riteniamo ed eguali, è soltanto perché ci è stato insegnato che son tutti figli di Dio, ricchi e poveri, intelligenti e cretini, belli e deformi, bianchi e di colore. Tutti figli di Dio e, come i fratelli, tanto più da aiutare quanto più poveri, deficienti, deboli e di razza così detta inferiore. E allora è chiaro che il problema va spostato e occorre domandarsi se nella rivoluzione francese erano più cristiani gli appartenenti al clero, che si opponevano alle richieste del terzo stato, o gli atei illuministi che rivendicavano l'eguaglianza e la fratellanza. Che poi gli uni si dichiarassero cristiani e gli altri atei è ovviamente un'aggravante

per i primi e una giustificazione per i secondi, che i primi dovevano smentire e combattere. L'esigenza cristiana già con la rivoluzione francese va dunque spostandosi dal cattolicesimo al laicismo. La stessa battaglia combattuta contro la mitologia cristiana è alimentata dallo spostamento dei valori. Nella dea Ragione è quel più vero Cristo che non ha più ragione di essere nella chiesa cattolica.

* * *

Lo stesso ragionamento va ripetuto per il socialismo e il marxismo. Qui il distacco si accentua perché ormai anche il terzo stato, che aveva rivendicato l'esigenza cristiana contro aristocrazia e clero, si oppone all'estensione della stessa esigenza al quarto stato. L'eguaglianza e la fratellanza sono ormai valori ai quali il proletariato non può rinunziare. Vi sono stati di mezzo il cristiano Kant e il cristiano Hegel. Marx polemizzerà con Hegel per un'istanza ancora più cristiana. La religione diventa l'oppio dei popoli soltanto perché essa non vale più a instaurare la fratellanza di tutti, ma solo a difendere il privilegio di una classe. Non è contro Cristo che si combatte, ma contro coloro che in nome suo vogliono mantenere il dualismo di ricco e povero e di padrone e servo. Che poi invece di *Cristo* si parli della *materia* ha un'importanza opposta a quella che si crede e proprio in senso cristiano. Se infatti il nome di Cristo fosse servito a instaurare davvero la fratellanza, non sarebbe stato necessario ricorrere al mito della materia. Al di là dei miti c'è una metafisica cristiana, e questa si vede dai suoi frutti. Ebbene, sì: dopo essere stato nella dea Ragione, Cristo è ora passato nella dea Materia. Non è certo la chiesa cattolica che ha il diritto di considerare questa un'affermazione blasfema.

Ma il marxismo, poi, non si è limitato ad estendere

al proletariato il concetto di fratellanza perché — quando è riuscito a concretarsi in un regime politico — dal quarto stato è passato al quinto e cioè alle razze primitive, selvagge e nomadi. Il colonialismo dell'ottocento aveva visto l'Europa protestante e cattolica portare la così detta civiltà in Asia e in Africa, ma l'abisso che separava i civilizzatori dagli indigeni non era stato colmato. Le chiese da parte loro si erano limitate alla propaganda della loro religione attraverso le missioni, ma avevano accettato l'impostazione politica delle potenze coloniali. Per quel che riguarda poi l'America — a parte il coraggioso e radicale esempio dato dal Brasile fin dal secolo scorso — gli Stati Uniti avevano e in gran parte hanno ancora conservato nel loro seno una divisione di razze che si è espressa nei modi più drastici e disumani. Che cosa significhi, invece, portare davvero la civiltà, hanno dimostrato i Russi instaurando una parità assoluta con i selvaggi e sollevandoli fino alle più alte forme della cultura contemporanea. Nel giro di poco più di trenta anni si sono realizzati miracoli che le potenze cristiane non hanno saputo immaginare neppure come possibili nella loro secolare esperienza di presunti civilizzatori. Il che vuol manifestamente dire che il cristianesimo non era davvero tale e che ha dimostrato di venir meno ai suoi princìpi fondamentali. Nessuno vuol mettere in dubbio i tesori di carità cristiana rivelatisi nella intenzione e nell'azione dei missionari, ma il problema evidentemente era ed è tutt'altro, e non poteva e non può certo risolversi con la buona volontà di alcuni manipoli di generosi. L'opera delle missioni sta a quella della vera civilizzazione come l'obolo dato al mendicante che stende la mano sta alla redenzione delle classi povere. L'elemosina e la beneficenza non riescono a mutare il loro carattere neppure portate sul piano della più alta spiritualità.

* * *

Contro l'eredità cristiana, rappresentata oggi dal socialismo e dal comunismo, combattono strenuamente le classi e le potenze borghesi e capitalistiche, e insieme le chiese cattoliche e protestanti. L'attuale connubio tra capitalismo e clericalismo è giunto ormai a tali forme paradossali e mostruose da non consentire più alcuna illusione al riguardo. Le classi borghesi, svuotate di ogni contenuto ideale e ripiegate nella salvaguardia dei più meschini interessi particolari e delle più meschine soddisfazioni mondane, cercano appoggio nelle chiese per nascondere l'inconsistenza della loro realtà. Alle chiese richiedono soprattutto — oltre la patina religiosa che costituisca la propria maschera spirituale — un'opera di persuasione e di acquetamento del proletariato ribelle. Solo attraverso la religione, infatti, esse possono sperare in un'influenza sulle masse che valga a bilanciare il proprio limite di minoranze privilegiate. Esse sanno che la loro parola non avrebbe credito alcuno di fronte alle schiere del proletariato se non fosse in qualche modo convalidata da quella dell'autorità religiosa. La chiesa per loro rappresenta l'ultimo baluardo di difesa e l'ultimo freno di cui poter disporre.

Da parte loro le chiese cristiane, e in particolar maniera la cattolica, vedono nelle classi borghesi le sole forze alleate sulle quali poter contare per la propria efficienza politica ed economica. Di fronte alle masse socialiste e comuniste sempre più avanzanti e sempre più miscredenti, le chiese fanno blocco con le posizioni capitalistiche e cercano di operare su di un terreno comune. Il terreno comune, naturalmente, non può essere che quello della rivoluzione borghese e cioè dei sacri princìpi dell'ottantanove. Allora l'istanza cristiana era rappresentata dal trinomio illuministico della libertà, della eguaglianza e della fratel-

lanza di contro al carattere reazionario assunto dalla chiesa. Ora, di fronte all'incalzare del quarto stato, la borghesia diventa la necessaria alleata e tutte le differenze ideali sono dimenticate o smentite. Le chiese si allineano nella difesa delle rivendicazioni borghesi e non temono più di proclamarsi liberali e democratiche; anzi al termine *democrazia* aggiungono l'epiteto di *cristiana* e consegnano alla maggioranza il comando finora riservato alla gerarchia. Tutto questo possono e vogliono fare esplicitamente soltanto perché nella famosa carta dei diritti la proprietà privata è salvaguardata, e alla proprietà privata esse intendono legarsi sempre di più nella difesa dei reciproci interessi.

In tal modo, ciò che nel secolo scorso era anticristiano oggi è diventato l'essenza stessa del cristianesimo. Liberalismo e democrazia sono concepiti come vessilli comuni e il trinomio illuministico è riconosciuto nella sua validità cristiana. Anticristiano, invece, in senso radicale e irriducibile, è diventato il comunismo. E, se c'è comunista che si dichiara cattolico, *anathema sit*. Il linguaggio della chiesa non è mutato: è solamente mutato il bersaglio. Ma se la storia si ripete in tale maniera, siamo davvero autorizzati a ritenere anticristiano il comunismo?

* * *

Intanto borghesia e chiesa, riavvicinatesi in un'alleanza di interessi costretta ad ammantarsi di una comune veste ideale, rivelano ogni giorno di più il loro processo di degenerazione. La miscredenza e la corruzione caratterizzano ormai le sfere dirigenti delle due forze alleate e dall'alto si diffondono con ritmo accelerato fino agli strati più bassi e più larghi. La gioventù borghese sta dando prove di radicale crisi e le espressioni del disorientamento toccano i limiti più assurdi. La chiesa cattolica condanna l'immoralità di Roma e nasconde a se stessa di essere nel cuore di

Roma, dove la condanna non può non raggiungerla. Questa volta gli dèi cadono fuori, ma cadono anche dentro. La fede è finita, e subentra il farisaismo peggiore da una parte e dall'altra. La religione è diventata una ragione di conformismo esteriore, che lascia alla classe borghese il diritto di ripiegare nelle forme del più superficiale epicureismo, e consente, d'altra parte, alle stesse gerarchie ecclesiastiche e agli ordini religiosi di giungere a forme non molto inferiori di vita gaudente.

Intanto, attraverso il concordato, la religione cattolica è diventata religione di Stato e ad essa deve essere informata la scuola. Ma quale scuola possa venir fuori da un simile coacervo di cattolicesimo e di illuminismo, di formalismo conformistico e di miscredenza radicale, di critica e di accettazione di valori contraddittori, può mostrarlo con evidenza lo stato di progressivo disgregamento di tutti gli istituti scolastici pubblici e privati, dalla scuola media all'università.

In quanto alla parola della chiesa cattolica, poi, invano si cercherebbe uno stile e un tono adeguati alla gravità della situazione storica nella quale ci troviamo. È una parola esangue che si disperde nei mille rivoli delle esperienze politiche, scientifiche, mondane della vita di oggi, con la pretesa assurda di fare il punto per ogni questione, ma dimenticando la vera questione che è a fondamento di tutte le altre. Perché è vano voler comprendere tutto e tutti quando si dimostra di non comprendere se stessi, e oggi il problema della chiesa è proprio quello di un radicale esame di coscienza, per l'instaurazione di una dottrina e di una prassi che si sono dimenticate. Oramai l'orecchio dei fedeli invano si tende nella speranza di ascoltare una parola davvero ammonitrice e vivificatrice. Lo spirito non spira più da quella parte. E quando, tra le locuzioni di gergo scientifico o politico o sportivo, riappare qua e là la

parola dei vangeli o quella dei santi, il senso della falsità e addirittura della profanazione diventa inevitabile. Una parola che abbia chiaro suono cristiano non è ancora venuta fuori dagli altoparlanti [1].

* * *

E domani? Quali sono le possibilità di sviluppo delle chiese cristiane nel mondo?

Nonostante la profondità della crisi, le chiese cristiane, e in particolare la cattolica, hanno avuto un notevole sviluppo negli ultimi decenni e soprattutto dalla seconda guerra mondiale in poi. Le ragioni del fatto sono implicite in quel che si è detto e cioè nella necessità dei paesi capitalisti di allearsi con la chiesa per sostenere la lotta contro il comunismo. Ma anche sul piano più specificamente speculativo l'incremento delle correnti di pensiero ispirate al cristianesimo è indubitabile. Il che si spiega sia in connessione con le ragioni politiche e pratiche che contribuiscono a formare un'atmosfera comune, sia in funzione della crisi delle metafisiche non cristiane e addirittura dell'istanza antimetafisica in cui è sboccato l'ipercriticismo contemporaneo. In mancanza di altre fedi che sostengano lungo il cammino, si ripiega su quelle che hanno il conforto di una tradizione millenaria. Se non che il logorio di una fede poggiata esclusivamente sulla forza di inerzia di una tradizione è inevitabile, né c'è da illudersi troppo se non interviene un'opera di radicale rinnovamento spirituale. Questa è divenuta ormai una convinzione sempre più diffusa e dalla quale non è possibile prescindere ulteriormente. Il problema della *riforma* della chiesa è passato all'ordine del giorno e gli eventi del secolo XX lo impongono con

[1] Queste pagine furono scritte prima del papato di Giovanni XXIII e non si applicano ovviamente alla sua parola.

un'evidenza indiscutibile. Si tratta soltanto di vedere se una soluzione radicale di esso sia effettivamente possibile e, in caso affermativo, in quale direzione e con quale significato. Ciò che appare immediatamente chiaro è che, a fondamento della riforma, non può non porsi esplicitamente un processo di revisione del rapporto tra cristianesimo e comunismo. Se il comunismo è stato ed è il lievito della storia mondiale di questo secolo, è ovvio che in funzione sua debbono ridimensionarsi tutti i valori ideali e pratici del nostro tempo.

Ora, la revisione del rapporto cristianesimo-comunismo dal punto di vista teoretico e metafisico appare estremamente difficile e complessa. Il comunismo si è posto sul piano di un ateismo o per lo meno di un laicismo che è ormai espressione di un pensiero sempre più diffuso anche in occidente. Non bisogna dimenticare che si tratta di un fatto nuovo nella storia europea: un fatto ancora di recente formazione, ma di innegabile e progressiva radicalizzazione e diffusione. Che cosa possano concretamente fare le chiese cristiane su questo piano non si riesce a vedere. Il tentativo di una chiesa cristiana ecumenica sembra ormai destinato irrimediabilmente al fallimento, né del resto esso avrebbe potuto mutare in modo fondamentale la situazione. Né migliori risultati sembra possano avere i rinnovati tentativi modernistici che si vanno svolgendo nell'ambito della chiesa cattolica e in quello delle chiese riformate. Il tentativo più radicale di riforma in tale senso è quello della così detta demitizzazione, ma è chiaro che per questa via l'unica logica conseguente è quella che conduce alla conclusione aconfessionale. Le velleità modernistiche di arrestarsi a mezza strada sono state ormai giudicate per sempre, né si vede come potrebbero avere ancora un serio successo. La chiesa cattolica, soprattutto, non può rinunciare a porre l'accento sul carattere sacramentale del pro-

prio culto e anzi è proprio in funzione di tale carattere che può lasciare nello sfondo il contenuto più esplicitamente cristiano dei vangeli. L'aspetto formale ha preso il sopravvento su quello sostanziale e soltanto per questo può avere ancora credito una chiesa svuotata di vera fede.

Meno ancora v'è da attendere una ripresa da parte del pensiero filosofico legato alla tradizione cristiana. Le manifestazioni speculative di una tale fede sono delle più povere e delle meno significanti. Le università cattoliche che si vanno moltiplicando un po' dappertutto non riescono a esprimere nessuna nuova esigenza, né a dare nuova vita a quelle logorate e sminuite dagli abiti intellettualistici delle varie scolastiche. L'accademismo più gretto finisce col trionfare ovunque e col rivelare gli aspetti più gravi di una pseudoscienza priva affatto di spirito religioso. Chi si volgesse, ad esempio, alla università cattolica del Sacro Cuore per cercarvi una scintilla di vera scienza e di vera fede non potrebbe che trovarvi una radicale delusione.

* * *

Se si scarta, per le ragioni ora addotte, il piano della riforma teoretica e metafisica, non resta che da pensare a un rinnovamento pratico, fondato sul ritorno ai princìpi fondamentali della dottrina cristiana e particolarmente a quelli fatti rifulgere dall'esempio di Francesco d'Assisi. Ma per far questo, naturalmente, le chiese cristiane dovrebbero rinunciare in modo perentorio a ogni connubio con le classi borghesi e dovrebbero iniziare una lotta senza tregua contro le forzè capitalistiche. Esse dovrebbero avere la forza di dire al comunismo che non possono accettarlo per i metodi adoperati e per le affermazioni di principio ostentate, ma che il loro atteggiamento ostile è dettato soltanto dalla volontà di instaurare un comunismo più vero e più radicale. Allora il contrasto sarebbe tra comunismo

cristiano e comunismo laico e l'antitesi tra cristianesimo e comunismo diverrebbe davvero significativa e operante, per lo sviluppo dell'uno e dell'altro. Ma perché questo fosse possibile la chiesa dovrebbe far uso della scomunica prima che contro il comunismo laico contro l'anticomunismo cristiano, e volgersi contro i propri protettori e finanziatori, smascherando la collusione di interessi che si cela sotto l'apparenza di una ostentata spiritualità. Se poi ancora di una politica dovesse e potesse parlarsi nel nuovo clima da instaurare, è ovvio che non vi sarebbe più da bizantineggiare circa la posizione dei partiti cattolici al centro dello schieramento generale. Centro destra e centro sinistra sarebbero locuzioni inconcepibili di fronte a una vera forza cristiana che, in quanto tale, non può che porsi in una posizione estrema al di là di tutti i programmi rivoluzionari perché espressione dell'unico effettivo programma rivoluzionario.

Ma v'è da sperare qualcosa in questo senso? A dir vero, nell'ambito delle chiese cristiane, gli esempi di uomini capaci di un simile ideale non mancano e sono forse più di quanti non si riesca a supporre. Ma essi sono nell'ombra, in quella realtà di sempre, che non ama storicizzarsi e istituzionalizzarsi. Sul piano storico e istituzionale, invece, vivono le chiese ufficiali che non disdegnano il costume borghese e capitalista, ma in esso si trovano a loro agio, in una comune atmosfera di prosperità e di *comfort*. Basti guardare alle abitudini di vita di alcuni ordini ecclesiastici e riflettere soprattutto sulla potenza economica dell'ordine dei gesuiti. Oramai la compagnia di Gesù non ha più da invidiare alla classe borghese neppure il lusso della più grande vita alberghiera: la concorrenza su questo terreno non la lascia certamente al di sotto. Vero è che il papa rivolgendo ad essa la propria parola in occasione di una riunione generale ha voluto richiamare l'attenzione sul-

l'inopportunità di fumare troppo, ma non sarà davvero qualche boccata di fumo in meno che potrà valere a risolvere il problema.

Strano destino quello dei gesuiti! Un ordine di battaglia e di avanguardia, sorto a difesa della chiesa vacillante, capace di tanto eroismo e di tanto ascetismo, che poi riesce a farsi sopprimere per opera della stessa chiesa. Ricostituito e risorto a nuova vita, diventa potenza internazionale e giunge a imporsi un po' dovunque, con un'opera di organizzazione e di ramificazione degna della più viva ammirazione. Ma ora esso non fa che ostacolare il rinnovamento della chiesa. La quale è notoriamente in gran parte nelle mani di questo ordine, sì che pensare di rinnovarla senza porre al centro dell'attenzione il problema di esso è evidentemente cosa vana. Ma come poter immaginare di vincere il suo strapotere? Come sperare in una sua nuova soppressione?

* * *

Se queste sono le conclusioni alle quali conduce un'analisi precisa della situazione delle chiese cristiane in genere e della chiesa cattolica in modo specifico, quali sono poi le previsioni che possono farsi circa l'ulteriore sviluppo del comunismo nel mondo? Dopo quel che si è detto non pare che possa porsi ulteriormente in dubbio ch'esso abbia ereditato dal cristianesimo l'esigenza sua più valida e più sostanziale. Si aggiunga quel tanto di messianico che gli deriva dall'ebraismo originario e si comprenderà facilmente l'afflato religioso che lo accompagna presso i popoli dell'Unione sovietica. Ma potrà poi il comunismo passare da un cristianesimo implicito a uno esplicito e rivendicare a sé la continuazione dello stesso messaggio?

Basta porre il quesito per accorgersi del suo carattere astratto e della inverosimiglianza di una risposta afferma-

tiva. A parte le differenze, anche gravi, di carattere speculativo, v'è nel comunismo contemporaneo una istanza di carattere laicistico che non sembra possibile superare. E non tanto perché esso è frutto di un pensiero critico che per la prima volta nella storia ha prodotto una frattura di enormi proporzioni rispetto al passato: non tanto per questo, perché la storia di questi ultimi decenni ci ha insegnato come, dopo il radicale laicismo del positivismo e quello meno appariscente ma più profondo delle nuove correnti idealistiche, si è tornati in così larga misura alla fede tradizionale: non tanto per questo, dunque, quanto per altre ragioni dovute all'enorme estendersi del campo d'azione della ideologia e della prassi marxista. Non bisogna dimenticare, infatti, che il comunismo ha marciato con rapidità imprevista verso l'oriente e che ai suoi princìpi informatori va ormai progressivamente ispirandosi la gigantesca massa dei popoli non cristiani. La collaborazione tra Occidente e Oriente è ormai un fatto compiuto in grandissimo stile, che ovviamente è destinato ad approfondirsi con ritmo sempre più veloce. Le più varie religioni, da quella mussulmana a tutte le altre dell'oriente e dell'estremo oriente, vanno acquistando improvvisamente diritti di assoluta parità nella assoluta parità politica in via di instaurazione dappertutto. E allora è chiaro che il laicismo deve finire con l'imporsi come linguaggio comune e che l' istanza cristiana del comunismo deve fondersi con le istanze rappresentate dalle altre metafisiche e dalle altre religioni. Il tentativo compiuto dalle chiese cristiane attraverso le missioni nel mondo orientale ha dato frutti troppo scarsi perché sia possibile continuare a nutrire illusioni al riguardo. Il nuovo mondo non può essere più cristiano o, per lo meno, non può più essere soltanto cristiano.

Che cosa sarà, dunque?

È questo l'interrogativo ultimo e conclusivo che deve

necessariamente restare senza risposta esplicita. Se una vera risposta fosse possibile, essa costituirebbe senz'altro la nuova realtà e non ci sarebbe da far altro che constatarla.

Quel che si può tentare di fare è il chiarimento di alcuni fattori operanti nell'attuale incontro dei popoli e delle diverse prospettive che ne derivano.

In primo luogo è da vedere se a fondamento delle varie religioni occidentali e orientali non vi sia un qualche fondo comune, consolidato attraverso le varie tradizioni, che permetta di riconoscersi in comuni convinzioni ed esigenze. In tal caso una reciproca tolleranza religiosa e un laicismo non offuscato da uno stupido anticlericalismo potrebbero valere a instaurare un'atmosfera di comprensione sempre più unificatrice.

In secondo luogo è da ricercare se nelle metafisiche orientali non possano ritrovarsi degli elementi integrativi e correttivi di quelle occidentali, tali da stimolare ulteriori sforzi speculativi capaci di sollevare a una più profonda concezione della realtà.

In terzo luogo è da domandarsi quale trasformazione potrà e dovrà subire l'attuale ideologia comunista quando abbia sufficientemente chiarito a se stessa la propria origine cristiana e borghese e si sia incontrata con mentalità — soprattutto quella cinese — non cristiane e non borghesi.

In quarto luogo, infine, è da dubitare che la prassi della tecnicizzazione e della industrializzazione con la quale il comunismo riesce a diffondersi nel mondo non trascini con sé una metafisica della tecnica di origine borghese e perciò tale da imborghesire tutto il mondo.

Naturalmente quest'ultimo dubbio è più grave di ogni altro; con tutto il male e con tutto il bene ch'esso può significare. Comunque è ovvio che il termine del processo non può ripetere l'inizio e che il significato di borghesia e anche quello di cristianesimo non saranno più gli stessi.

II. Cristianesimo e comunismo

Il tema del rapporto tra cristianesimo e comunismo è diventato oggi particolarmente scabroso e delicato, perché non si tratta di confrontare soltanto due fedi, due metafisiche o due ideologie, ma anche e soprattutto due politiche, che dividono gli animi e inducono ad atteggiamenti passionali più o meno irriducibili. La nostra vita è ormai tutta avvelenata da questo dualismo che investe dalla fine della guerra il mondo intero spezzandolo, anche materialmente, lungo una linea geografica che ha assunto il nome di *cortina di ferro*. Ma la cortina poi, oltre a separare due territori e due regimi, è calata all'interno di ogni nazione, ingenerando odio e diffidenza, e determinando una incomprensione sempre più profonda, tra uomini che pur sono destinati a convivere e a collaborare. Sono due parti che diventano sempre più reciprocamente estranee, isolandosi e vivendo secondo modi di vita diversi e opposti, sì da respingere a priori tutto ciò che è pensato e voluto dall'altra parte. Sono due linguaggi che vanno consolidandosi in una netta antitesi, secondata e illustrata da una stampa che giunge alle masse e le divide in funzione di due presunte verità. E il dualismo, così alimentato e irrigidito, scava sempre di più, operando in ogni nucleo sociale e giungendo fino al cuore delle famiglie. Non mai, nella storia, si era sperimentata una contrapposizione tanto radicale e

tanto generalizzata. Popoli contro popoli, classi contro classi, individui contro individui. Si può dire che ogni rapporto sociale sia condizionato dalla definizione della parte di ognuno, sì che è un continuo spiarsi reciprocamente per assicurarsi della fede di coloro con cui si tratta e per regolarsi in conseguenza. Due parti, dunque: la propria e l'altra, vale a dire il *nemico*. La vita è diventata guerra. Guerra implacabile e sempre più dura. Guerra fredda, che tutti pensano possa mutarsi, da un momento all'altro, in guerra apocalittica. Ecco il dramma che viviamo.

Che le due parti corrispondano alle concezioni del cristianesimo e del comunismo non è esatto, né la cortina di ferro vale a separare un di qua cristiano e un di là comunista. Le due fedi politiche non si adeguano immediatamente a due metafisiche così caratterizzate. Ma è certo che il tentativo di ricondurre senz'altro il contrasto politico e sociale a quello religioso è esplicitamente compiuto dalle chiese cristiane e in particolare dalla chiesa cattolica, che è pervenuta in modo perentorio alla scomunica del comunismo. La chiesa è diventata così anch'essa parte, ed ha assunto atteggiamento deciso di guerra contro l'altra parte. Ormai il contributo più grave alla divisione è portato proprio in nome di Cristo.

* * *

Il tentativo che qui si vuol compiere è invece quello di mettersi al di là delle parti, per comprendere nei limiti del possibile i motivi fondamentali dell'una e dell'altra, e per avviare in qualche modo a un superamento dell'antitesi. Il punto di vista dal quale ci si pone si potrebbe definire quello della *cultura*, avvertendo tuttavia che non si pretende di sollevarsi con ciò ad un piano apolitico, bensì a una concezione e a un'azione politica ben determinate.

Perché della cultura si può avere un'idea astratta come quella che è stata ridicoleggiata nella metafora della *turris eburnea*, e si può, anzi si deve avere una nozione che risponda alla superiore concretezza di un còmpito profondamente politico. Se non che la politica della cultura in quanto tale non è propriamente quella della parte, che fa irrigidire nella unilateralità della visione e nella difesa degli interessi particolari, ma è quella di comprendere le parti e di operare su di esse per condurle alla comprensione degli avversari e all'allargamento progressivo degli orizzonti. Nella dialettica che caratterizza la vita politica v'è il còmpito della parte che mira a porre in evidenza e a difendere un determinato aspetto della realtà, e v'è il còmpito di chi tenta di gettare ponti tra parte e parte, per dar maggior consapevolezza alle parti stesse e per mutare il più radicalmente possibile lo scontro nella collaborazione. Ora questa specifica funzione politica è quella che compete proprio alla cultura, i cui rappresentanti dovrebbero avere coscienza della loro azione insostituibile e della superiore importanza politica della loro ricerca. Che poi gli uomini di cultura si differenzino anch'essi sul piano della ricerca e vivano anch'essi dialetticamente, non vuol dire che tornino a rappresentare interessi di parte, ma che gli interessi di parte cercano di conciliare in maniera diversa, in funzione di una universalità diversamente intesa. Il loro ideale, cioè, sarà sempre quello di unificare le parti e non di difendere una di esse contro le altre. Il loro fine sarà quello di comprendere e non di contrapporre e di odiare. Non apolitica, dunque, la cultura, ma con un còmpito specificamente politico, da assolvere con tutte le forze e con la coscienza di operare nel concreto articolarsi della vita politica, criteriandola e orientandola sempre più consapevolmente. L'uomo di cultura, che non abbia il senso di questa sua superiore funzione, non potrà che ricadere nell'inte-

resse di parte o vivere astraendosi dalla realtà; nell'un caso e nell'altro tradendo il suo peculiare dovere politico e cioè il dovere di uomo di cultura.

Così intesa la politicità della cultura, si deve riconoscere facilmente come essa possa assumere un prestigio singolare, che valga a rendere sempre maggiore la sua efficacia nella vita pratica, frenando le passioni e inducendo a un più serio rispetto della verità oggettiva. Ma si comprende anche come il suo còmpito finisca con l'essere mal tollerato dalle parti, che sono urtate dal fatto di non potersene servire ai fini propri e che ricevono insieme giudizi di consenso e giudizi di dissenso, tali da non permettere la vittoria di nessuno e perciò spiacenti in definitiva a tutti. Còmpito nobilissimo e ingrato, dunque, quello della cultura; e si spiega perciò come troppo spesso vengano l'occasione e il desiderio di tradirlo, con l'illusione di poterne conservare il prestigio e al tempo stesso di poterne evitare le conseguenze incresciose.

* * *

Nel caso specifico del rapporto tra cristianesimo e comunismo, proprio per il continuo esasperarsi del conflitto e per l'irrigidirsi delle parti, un esame sereno della questione non può che scontentare gli uni e gli altri, promuovendo reazioni impulsive e atteggiamenti di insofferenza più o meno manifesti. Il risultato immediato è già pienamente previsto, ma occorre aver fiducia nel processo più profondo e più lento di ciò che risponde a esigenze di carattere universale e che prima o poi deve finire con l'imporsi anche alle coscienze più refrattarie. Non bisogna quindi preoccuparsi degli inevitabili malumori e conviene affrontare l'argomento il più drasticamente possibile, in modo da fissare con caratteri perentori alcune premesse essen-

ziali di fronte alle quali si preferisce solitamente chiudere gli occhi. Anzi da una premessa occorre prendere le mosse, come da quella che ogni altra racchiude, esplicitamente o implicitamente. E la premessa è che *se la civiltà cristiana si fosse svolta storicamente, adeguandosi all'esempio dell'umiltà di vita del suo fondatore, il comunismo non avrebbe avuto ragione di nascere e di costituire una nuova fede.* Di fronte alla prassi di Francesco d'Assisi cade la ragion d'essere di tutta la propaganda socialista dalla rivoluzione francese a oggi. Il che vuol dire che un cristianesimo cosciente deve avere il coraggio di assumere su di sé la responsabilità di tutto ciò che rimprovera al comunismo, e vuol dire che la scomunica della chiesa dovrebbe essere rivolta unicamente a quei modi di vita cristiana che cristiani non sono. È troppo evidente che suona falso ed ipocrita l'invito al comunista di convertirsi se non ci si dimostra capaci di convertire se stessi.

Il cristianesimo rappresenta la più grande rivoluzione che la storia abbia mai conosciuto e il suo carattere rivoluzionario può riassumersi proprio nell'esigenza del più radicale comunismo. Di questo occorre rendersi conto per comprendere il significato più profondo di quello che sta avvenendo nel mondo da un secolo in qua. Nel precetto evangelico dell'amore del prossimo è racchiusa la più grande affermazione comunista che si sia avuto la capacità di concepire. Tutta la vita di Cristo ne è la conferma più evidente. Tradotta nella terminologia comunista di oggi, essa deve apparire come esempio di vita proletaria e anticlassista. Eliminato il dualismo classico di lavoro e di *otium*, di schiavo e di libero, Cristo rivendica la dignità del lavoro in tutte le sue forme, comprese principalmente quelle più umili e più palesemente manuali. Nella chiesa vivono come fratelli tutti i cristiani, senza differenza di casta e di condizione sociale. Ma quel che soprattutto importa è il

rinnegamento perentorio del mondo dell'economia o della proprietà, che, dividendo il *mio* dal *tuo*, esclude la possibilità dell'amare l'altro come se stesso. Il concetto di *fratello* riconduce la vita del cristiano all'ideale della famiglia, dove non esiste, appunto, la divisione dei beni, e tutto è di tutti, con la preoccupazione di ognuno che il primo boccone sia sempre dell'altro. La famiglia si allarga e diventa la comunità, ma la logica rimane la stessa, perché della famiglia rimane il presupposto essenziale: l'unico padre. Questa la rivoluzione spirituale, politica, sociale del cristianesimo: questo il suo autentico, totale comunismo.

* * *

L'affermazione del cristianesimo come forza rivoluzionaria ha avuto una portata storica eccezionale, sì da caratterizzare un nuovo corso della civiltà. Tutte le istituzioni politiche, sociali e religiose del mondo classico sono state sostituite da quelle ispirate alla nuova fede. Il mondo occidentale è diventato tutto cristiano. Ma una rivoluzione che trionfa tende a consolidare la vittoria e a instaurare in modo definitivo l'ordine rispondente ai propri ideali. Se perciò il suo fine iniziale è quello di sovvertire le istituzioni esistenti e di eliminare le forze che ne sono a fondamento, il fine ulteriore diventa quello di dar vita a nuove istituzioni e di difenderle ad oltranza contro ogni tentativo di mutarle. Si sa bene che una rivoluzione riuscita diventa necessariamente antirivoluzionaria e conservatrice. È questo un motivo evidente della dialettica storica. Nulla di strano quindi che il cristianesimo storicamente affermatosi abbia avuto la necessità di tradursi in un sistema istituzionale sempre più complesso e abbia sentito il dovere di garantirlo in tutte le sue forme nel modo più definitivo possibile. La chiesa cattolica, postasi al centro di tale si-

stema, ha avuto quindi il bisogno di irrigidirlo progressivamente in un organismo giuridico inviolabile, dotato di tutti i possibili strumenti di difesa di carattere divino e umano. La forza conservatrice della chiesa è diventata così la più grande forza storica, proprio perché derivata dalla più grande rivoluzione.

Le conseguenze di questa logica sono facilmente comprensibili nella loro inevitabilità. La chiesa diventa fatalmente alleata di ogni forza politica, sociale, religiosa, culturale ed economica che dimostri di essere conservatrice. D'altra parte ogni forza conservatrice vede nella fede religiosa cristiana un elemento psicologico destinato a rimanere fedele al mondo storicamente realizzatosi. Questo incontro di interessi vale a spiegare tutta la storia del cristianesimo, fondamentalmente caratterizzata dalla unione della chiesa con le potenze politiche dominanti e dal ricorso della chiesa a tutti gli strumenti politici di difesa, non esclusa la violenza delle armi.

Ma, se questa è stata la logica della chiesa storicamente affermatasi, è chiaro che la chiesa non potesse poi non trarne anche il criterio per comportarsi di fronte al dualismo classista di chi ha e di chi non ha. Una chiesa politicizzata non può prescindere dal fattore economico e ha bisogno anch'essa di ricchezza. I ricchi diventano perciò suoi necessari collaboratori e l'istanza evangelica antieconomica deve attenuarsi e rendere possibile il compromesso. D'altra parte la ricchezza, o meglio la proprietà, è naturalmente la forza più conservatrice che si possa immaginare e quella, dunque, che con maggiore efficacia può garantire alla chiesa lo *status quo* e la difesa contro ogni pericolo di sovvertimento sociale e politico. La povertà, al contrario, è di per sé stessa tendente al mutamento più o meno radicale dell'ordine costituito, perché nulla ha da perdere e tutto da guadagnare. I diseredati — e il cristianesimo delle ori-

gini ne aveva avuto diretta esperienza — sono, proprio in quanto tali, intrinsecamente rivoluzionari. Sì che, tra ricchi e poveri, la chiesa deve finire col porsi dalla parte dei primi contro i secondi, o per lo meno deve attenuare il contrasto inducendo alla continuazione indefinita delle situazioni di fatto. Un tipo di proprietà, soprattutto, la chiesa deve essere interessata a difendere ed è la proprietà terriera, perché proprio in essa vive, consolidatasi in una tradizione di usi, costumi e ideologie, una larga parte della popolazione che dall'attaccamento alla terra trae l'abito conservatore più sicuro e fedele. Anzi, nell'alleanza della chiesa con la proprietà terriera si determina tutto un programma d'azione che si realizza nell'opera di educazione tradizionalista dei contadini, richiamati costantemente al rispetto più profondo di un ordine religioso e sociale insieme, di cui il proprietario o il padrone è un elemento costitutivo. Da parte sua il proprietario è ben consapevole della funzione antirivoluzionaria che la fede religiosa così intesa adempie nell'animo del contadino, e sollecita dal sacerdote, per quanto gli è possibile, un'opera sempre più profonda di persuasione, disposto a venirgli incontro con atti di generosità verso le varie istituzioni religiose, comprese quelle di beneficenza. Anzi è proprio nell'opera di beneficenza che la chiesa e la proprietà si incontrano per nascondersi l'assurdo del capovolgimento del cristianesimo da antieconomico ad economico. Con la beneficenza l'amore cristiano per il povero sembra realizzarsi e le forze conservatrici trovano lietamente l'*alibi* per giustificare una realtà istituzionale decisamente anticristiana. Il *grazie* che il povero rivolge al ricco dà l'illusione dell'adeguamento al precetto evangelico, e la chiesa benedice l'armonia così realizzata. Che se poi, ad un tratto, un grido di rivolta è pronunziato contro questo compromesso nell'ambito stesso della chiesa cattolica, e un santo, ad esem-

pio un Francesco d'Assisi, sposa la povertà, la chiesa si affretta ad attutirne le conseguenze, a smorzare il *pathos,* fino a far supporre che si rasenti l'eresia. I poveri sono, evidentemente, troppo pericolosi.

* * *

Questo atteggiamento controrivoluzionario e conservatore della chiesa diventa poi particolarmente significativo nell'epoca moderna, quando il mondo dell'economia con il suo individualismo sfrenato si afferma e si potenzia nelle più varie forme, e la scienza dell'economia nasce e si consolida. È il mondo dei diritti dell'uomo, della democrazia, dell'affermazione dell'io. La chiesa segue lo sviluppo del nuovo mondo senza diffidenza durante l'Umanesimo e il Rinascimento, ma, quando il tradursi delle ideologie individualistiche in fermenti politici rivoluzionari diventa manifesto, si arresta nel consenso e diventa sempre più ostile. In tale atteggiamento di opposizione essa si trova dinanzi alla rivoluzione francese, prima perché rivoluzione, poi perché rivoluzione contro il clero. Né sostanzialmente diverso sarà il suo atteggiamento contro il liberalismo del secolo seguente, anch'esso troppo poco tradizionalista per non dare ombra al conservatorismo clericale. Se non che l'atteggiamento di ostilità a poco a poco si attenua e il compromesso con le nuove concezioni e i nuovi orientamenti politici e istituzionali si comincia a stabilire in modo evidente. Il dissenso a un certo punto si muta in consenso, fino a far apparire la chiesa democratica e liberale. L'attuale democrazia cristiana è la conferma clamorosa dell'accordo raggiunto.

Nulla di strano, anche qui, se si riflette sulla logica conservatrice della chiesa. Nella famosa *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* del 1789, infatti, se si abolivano tutti i

privilegi consolidati dalla tradizione e se, perciò, si incideva profondamente nella vita dell'aristocrazia e del clero, si salvava tuttavia l'ultimo dei privilegi, quello della proprietà, esplicitamente dichiarata *sacra e inviolabile*. Quale meraviglia, dunque, se al delinearsi della minaccia del quarto stato e del suo assunto più radicalmente rivoluzionario, la chiesa dovesse vedere nell'alleanza con la borghesia e con il capitalismo l'àncora di salvezza e la garanzia dell'ideale conservatore? Chiesa e capitalismo s'incontrano e il connubio vale a rappresentare l'ultimo e più decisivo colpo inferto all'ideale per cui il cristianesimo era sorto. Il processo controrivoluzionario del cattolicesimo è giunto all'epilogo e la chiesa si schiera decisamente accanto alle potenze capitaliste contro quelle comuniste. La lotta ideologica e religiosa è ormai soltanto un aspetto estrinseco di questa più profonda volontà conservatrice politica ed economica.

* * *

Il capovolgimento dell'ideale cristiano, storicamente determinatosi per opera della stessa chiesa, vale a far comprendere come, a poco a poco, venga originandosi un movimento ideologico destinato a rinverdire, sia pure in altra forma, proprio quel fine che aveva caratterizzato la rivoluzione evangelica. Avviene così che l'affermazione storica del terzo stato nelle forme sociali borghesi, industriali e capitaliste comincia ad accompagnarsi fin da principio con lo sviluppo politico del proletariato e con i fermenti rivoluzionari rispondenti alle sue esigenze. L'antitesi delle classi si sposta dal piano dell'aristocrazia, del clero e della borghesia per portarsi sul piano dei ricchi e dei poveri, dei datori di lavoro e dei lavoratori, del lavoro dirigente e di quello manuale o comunque asservito. La proprietà e l'eredità diventano più che mai gli istituti che dividono gli

uomini, e invano il rivoluzionarismo illuministico aveva assunto a sua insegna il trinomio di libertà, eguaglianza e fratellanza. L'istanza cristiana è evidentemente rinnegata. Questa è la consapevolezza che caratterizza lo sviluppo del proletariato fin dalla rivoluzione francese e che darà luogo nel secolo scorso al fiorire delle ideologie socialiste e comuniste. I diseredati trovano nuovi difensori e il loro sguardo si volge dalla chiesa che li ha abbandonati ai profeti del nuovo regno. La funzione del cristianesimo è assunta dal socialismo, e nel socialismo la chiesa vedrà d'ora in poi il suo nemico più terribile perché più rivoluzionario. Tutti gli sforzi della chiesa saranno diretti a far apparire l'erede del cristianesimo come il prototipo dell'anticristianesimo.

Ma che il socialismo e il comunismo siano i continuatori della rivoluzione cristiana non può non apparire evidente a chiunque guardi alle nuove ideologie con occhio sereno. V'è, anzi tutto, la rivendicazione della dignità del lavoro nelle sue forme più umili, e v'è, quindi, la parificazione spirituale del lavoro manuale e di quello non manuale. Cade in conseguenza il presupposto fondamentale di ogni distinzione di classe che non consenta agli uomini di considerarsi tutti fratelli. Non più servi e padroni, soprattutto perché finisce il privilegio della proprietà, mantenuto ed esaltato dalla rivoluzione borghese. Il socialismo torna all'unificazione del mio e del tuo e torna quindi all'ideale della società intesa sul piano della famiglia. Il trinomio illuministico che era stato sostanzialmente negato dalla Carta dei diritti trova modo ormai di riacquistare il suo significato più profondamente cristiano. L'eguaglianza e la fratellanza non sono più vane parole perché l'uomo è stato liberato, attraverso la negazione della proprietà, dalla diseguaglianza ereditaria e dall'asservimento. Che poi questo contenuto cristiano del comunismo non sia stato

presentato come tale e, soprattutto, non sia stato riconosciuto come tale dalla chiesa, ciò è dovuto evidentemente al fatto che il cristianesimo appare ormai agli uni e agli altri come qualcosa di essenzialmente diverso ed anzi opposto.

* * *

Data questa origine dell'opposizione di cristianesimo e comunismo, si comprende come dagli uni e dagli altri si equivochi sui termini essenzali del problema. In particolare una parola è valsa a scavare un abisso tra le due fedi, confondendo le idee e rendendo impossibile la reciproca comprensione. Questa parola è *materialismo*. Una parola che sembra dir tanto e che in effetti non dice nulla, o dice solo sul piano polemico, là dove potrebbe valere più contro il cristianesimo della chiesa attuale che non contro l'assunto del comunismo.

In realtà il comunismo è *antieconomia*. Marx, da questo punto di vista, non seppe liberarsi dalla suggestione in lui operata dai creatori della nuova scienza economica e in particolare da Ricardo, di cui rimase sostanzialmente seguace. Se avesse guardato più a fondo, si sarebbe accorto che i beni economici si distinguono dai non economici solo in quanto appropriati, e avrebbe riconosciuto nella scienza dell'economia la scienza della proprietà. Egli invece accettò la distinzione dei beni e ricondusse il non economico all'economico, costringendo poi lo sviluppo teorico del comunismo verso il dualismo di struttura e sovrastruttura. Questo equivoco iniziale lo indusse naturalmente ad accentuare il carattere economico dell'ideale rivoluzionario, fino a parlare di materialismo. Il che ha fatto il gioco degli avversari e in particolare dei difensori del cristianesimo, che hanno dimostrato con i termini stessi degli avversari l'evidenza del carattere deteriore delle nuove ideologie. Mate-

rialismo, economicismo: ecco l'essenza del comunismo. E che frutti mai volete attendere da chi rinnega l'idea e lo spirito?

La questione, invece, è da porsi proprio in termini opposti. Economicista, nel senso più preciso e rigoroso del termine, è la società borghese, o quella cristiana in quanto ad essa adeguata; ed economicista perché riconoscimento esplicito del valore del bene economico, ossia della proprietà. Una volta negata la proprietà, tutti i beni si pongono su di uno stesso piano, senza distinzione di struttura e di sovrastruttura; e tutti vivono della spiritualità della collaborazione in funzione di cui si producono. Se il pane è comune come la poesia, ha necessariamente lo stesso carattere di universalità e si rivela nel suo effettivo valore poetico. Materiale diventa in quanto appropriato da chi lo escluda dal godimento altrui particolarizzandone il valore. Sì che, ad esempio, se torna ad essere quel boccone che si dà al fratello come a se stesso, perché non si distingue più il mio dal tuo, torna con ciò stesso ad acquistare il suo intrinseco valore spirituale e cioè universale. È pane in quanto vita comune, amore.

Ora il comunismo, nella sua istanza fondamentale, chiama tutti a lavorare insieme per tutti, secondo un piano o un programma, che, investendo tutta la vita, non distingue più bene da bene, e ogni bene riconduce al valore universale della sua funzione. Che si tratti del pane o della musica o della scienza; che si tratti del lavoro più palesemente manuale o più profondamente intellettuale, non cambia la natura dell'atto creativo, che è illuminato dalla stessa finalità del bene comune e cioè dall'intenzione fraterna che gli dà vita. Il piano dell'economia è abbandonato perché non ha più un suo contenuto differenziato. Il denaro non è più un ideale, perché non esiste più. Il fatto che continui ad esistere e cioè che continui a differenziare il mio dal tuo,

sia pure in proporzioni minori che non nei paesi capitalistici, vuol dire semplicemente che l'ideale comunista non è ancora conseguito, o addirittura che è semplicemente ostentato da chi non vi crede e se ne serve ai fini particolari; ma questo non toglie nulla al significato e al valore dell'ideologia in quanto tale, e non toglie perciò fondamento alla fede in essa riposta, per la realtà del domani. Per chi vi creda veramente, il comunismo è il mondo della fratellanza, in cui è venuto a mancare il fondamento della realtà economica. È il mondo che aveva visto Cristo.

* * *

Ma se in tal modo deve intendersi l'essenza del comunismo, non può dirsi che se ne abbia sempre una vera consapevolezza. Già si è visto come il concetto della antieconomicità non abbia avuto la possibilità di diventare esplicito, per il peso della tradizione di una scienza dell'economia sorta e sviluppatasi in senso decisamente opposto all'ideale comunista. Si tratta di un equivoco fondamentale che frustra in gran parte gli sforzi per giungere a una teorizzazione coerente dell'ideologia marxista e anzi alla individuazione del suo principio informatore. Se non che questo limite, per quanto grave, è soltanto un aspetto di quello ben più radicale dovuto alla carenza di una visione metafisica unitaria dell'ideale rivoluzionario. Il marxismo si inserisce nel corso della filosofia moderna, senza riuscire a prendervi un posto univoco e senza assumere una fisionomia che valga a distinguerlo con rigore dalle altre metafisiche che si accompagnano alla difesa degli ideali borghesi. Qui è il nocciolo della questione, senza affrontare la quale non è possibile pensare a un effettivo consolidarsi della nuova fede.

Marx aveva preso le mosse dalla filosofia di Hegel e ormai si va sempre più chiarendo il carattere essenzial-

mente hegeliano della sua concezione. Il fatto ch'egli abbia preso posizione contro Hegel, con la volontà di capovolgere il sistema, non toglie che sia rimasto sostanzialmente sullo stesso piano storicistico, immanentistico e dialettico. Si tratta, in ogni caso, di un tentativo di riforma della dialettica hegeliana. Un effettivo allontanamento dall'hegelismo si verifica invece in Marx col declino della concezione idealistica e col rapido affermarsi della metafisica positivistica, che in pochi decenni colora di sé tutta la cultura europea. Marx ne è anche lui trascinato e finisce col trasformare il suo storicismo in una concezione tendenzialmente naturalistica ed evoluzionistica. La sua istanza polemica contro Hegel si arricchisce dei motivi della nuova metafisica, senza peraltro convertirsi in essa, sì che in ultima analisi il marxismo si arresta a mezza strada tra idealismo e positivismo, in una sorta di equilibrio instabile, suscettibile delle più varie interpretazioni. Il che vale poi a spiegare come la storia del marxismo fino ai nostri giorni sia destinata a oscillare continuamente tra formazioni più o meno idealistiche e più o meno positivistiche, a seconda che nell'ambiente storico in cui le teorie marxiste sono destinate a diffondersi prevalgano correnti speculative orientate nell'uno o nell'altro senso. In ogni caso non si saprebbe come e dove ritrovare un principio metafisico originale, capace di caratterizzare il marxismo al di là delle filosofie che hanno informato di sé la storia del liberalismo e della democrazia degli ultimi centocinquanta anni.

* * *

Per chiarire nelle conseguenze più gravi l'indecisione metafisica del comunismo, è opportuno fermare l'attenzione sull'impossibilità in cui esso si trova di precisare un concetto coerente del soggetto o della persona. Storica-

mente il marxismo viene a trovarsi di fronte a tre principali concezioni dell'uomo, che sono poi le concezioni alle quali il pensiero continua a tornare ogni volta che voglia rendersi ragione dell'esserci dell'uomo. La prima è quella tradizionale della religione, in particolare cristiana, per cui l'uomo è visto in un dualismo essenziale di anima e di corpo, correlativo al dualismo di mondo celeste e mondo terreno. La seconda è rappresentata dalla traduzione della concezione cristiana in termini idealistici, per cui il dualismo si determina dialetticamente nella contrapposizione di trascendentale ed empirico. La terza è quella dell'immediato senso comune o della semplice esperienza empirica, che si limita a considerare l'individuo nella sua finitezza spaziale e temporale.

Ora, il marxismo non può aderire a nessuna di tali concezioni, perché tutte si rivelano inadeguate alle sue esigenze fondamentali. Non può restare nell'ambito della fede cristiana, perché ha assunto una posizione storicistica e immanentistica, che gli vieta di pensare a un mondo dell'al di là e conseguentemente a un'anima destinata a vivervi oltre la vita terrena. Non vuol riconoscersi nella situazione idealistica, perché convinto della necessità di superarne l'astrattezza o di rivendicare la molteplicità democratica degli individui contro la risoluzione di essi nell'io trascendentale. Non si arresta, infine, alla visione empiristica dell'individuo spaziale e temporale, perché l'individuo vede nella più concreta realtà sociale, alla quale esso può e deve venire sacrificato, anche nei modi più crudeli, ogni volta che lo si ritenga necessario per la vita dell'organismo di cui ogni uomo è soltanto un elemento.

La conseguenza è che il marxismo non può riuscire a determinare con chiarezza il rapporto tra individuo e società, che pur è essenziale per intendere il concetto stesso di comunismo. A volte sembra che si rivendichi l'ideale

democratico per cui la società vive per l'individuo, e si giunge quindi al fine benthamiano della felicità massima per il maggior numero possibile. A volte, invece, si vede nell'individuo lo strumento per la realizzazione dell'incremento progressivo dell'unità sociale, e si concepisce il comune come la ragion d'essere dell'individuo che ad esso deve sacrificarsi fino alla morte. A volte, infine, si tende all'identificazione di individuo e società, senza, peraltro, riconoscere il presupposto idealistico dell'io trascendentale che solo può renderla intelligibile. Né a risolvere il problema può valere oggi l'esempio della prassi politica del regime sovietico, che esalta l'istituto democratico del suffragio universale e insieme l'istituto hegeliano del monarca come rappresentante dell'autocoscienza della storia o dell'io trascendentale.

* * *

Il limite metafisico del comunismo ne rende impossibile naturalmente la capacità di soluzione dei problemi che investono l'essenza stessa dell'uomo. Ne deriva che lo stesso problema sociale caratterizzante la vita comunista sia risolto solo apparentemente o per lo meno negli aspetti più estrinseci. Il marxismo, infatti, non consente di affrontare la questione della diseguaglianza sociale riconducendola alla sua vera radice che è quella della diseguaglianza naturale. La mancata determinazione del concetto di soggetto impedisce di comprendere il rapporto uomo-natura e soprattutto il modo con cui l'uomo possa vincere la natura. È chiaro, infatti, che, se aspirazione dell'uomo non potesse essere quella di dominare il dato, vano sarebbe il tentativo di eliminare le classi sociali. Le classi sarebbero per natura.

Le vere classi, in realtà, sono quelle segnate dalla na-

tura. Ed è illusorio, quindi, ogni comunismo che non si proponga di eliminare le classi naturali. Le quali sono anch'esse, ovviamente, quelle dei ricchi e dei poveri. Ricchi di bellezza, di salute, di ingegno, di fronte ai brutti, ai malati, agli stupidi. Quale posizione assume il comunismo nei confronti di questo radicale classismo cui ci costringe la natura?

Quale sia la posizione assunta dal cristianesimo ce lo dice esplicitamente il Vangelo e ce lo ripetono gli esempi di vera carità cristiana. Il regno dei cieli è aperto a tutti e non c'è diseguaglianza naturale che possa chiudercene le porte. Non c'è, perché la diseguaglianza di natura è estrinseca e riguarda il mondo del corpo o il mondo terreno. E se il corpo è legato all'anima, lo è soltanto come strumento da utilizzare, comunque esso sia. La deformità e la debolezza fisica o mentale non possono toccare l'anima, il cui valore è segnato da una bellezza e da una forza di altro genere, che possono anzi essere poste in maggior evidenza dai limiti corporei. Anche senza giungere alla mortificazione della carne, è certo che il cristianesimo ricerca il vero valore nell'anima e consente perciò un'eguaglianza sostanziale al di là di ogni apparenza. Né l'amore del cristiano si arresta di fronte alla negatività del corpo, ché anzi proprio al deforme, all'invalido, al malato, egli rivolge in particolare la sua attenzione e le sue cure. Il che può avvenire in quanto il cristiano sa che il mondo del corpo è effimero, caduco, limitato nel tempo e nello spazio. Ciò che importa è l'anima, in quanto principio eterno ed eterno valore. All'effettiva eguaglianza il cristianesimo può giungere proprio perché postula un'altra vita, che gli consente di superare la morte e anzi di identificare il giorno della morte con quello della vera nascita.

Con l'idealismo, invece, il mondo diventa uno solo, quello della storia; e l'istanza immanentistica par che eli-

mini la possibilità di affrontare il problema risolto dal cristianesimo. In effetti, però, i due mondi si ricostituiscono nella stessa dialettica della storia, come mondo dell'essere e del dover essere, come vita dell'empirico e del trascendentale. V'è anche per l'idealista un al di là concepito come ragion d'essere della vita, e v'è, dunque, un Dio cui l'uomo deve tendere. Si comprende, perciò, come l'idealismo possa ritenersi cristiano e risolvere in modo analogo i problemi della natura e della morte. Il valore spirituale va ricercato nel trascendentale e non nell'empirico, vale a dire in quell'attualità in cui si compongono e si risolvono tutti i termini del molteplice. La natura è vinta dallo spirito e con essa la morte che ha significato soltanto per la vita immortale. Non v'è limite naturale che possa fermare la libera volontà dell'uomo, perché l'uomo è spirito e, in quanto tale, attività e libertà infinita.

Cristianesimo e idealismo, dunque, possono vedersi sul piano di un radicale comunismo, che tale può essere perché dal mondo umano si protende verso quello della natura, realizzando una rivoluzione capace di superare il classismo sociale avendo già superato metafisicamente il classismo naturale. Ma può veramente dirsi che lo stesso fine si sia esplicitamente posto, e abbia comunque raggiunto, il comunismo, determinatosi, nella teoria e nella prassi, secondo i princìpi del marxismo?

* * *

Anche il marxismo è sostanzialmente legato alla concezione di un mondo dell'al di là, e una certa forma di messianismo ne ha accompagnato la storia fin dalle origini. Anch'esso, dunque, ha distinto il mondo dell'essere da quello del dover essere. Se non che, avendo rinunziato ai presupposti della religione e a quelli dell'idealismo trascen-

dentale, il mondo dell'al di là ha acquistato un significato puramente temporale. V'è l'attuale società borghese e capitalista, che rappresenta il male da negarsi, e v'è la futura società anticlassista, in cui l'ingiustizia e l'odio saranno scomparsi, e in cui il lavoro non sarà più alienato. Due mondi anche qui, ma tutti e due temporali, uno accanto all'altro, uno dopo l'altro. Ora, si tratta di vedere quale possa essere la situazione psicologica dell'individuo di questo mondo di fronte al mondo futuro di cui non farà parte. Nel cristianesimo e nell'idealismo l'altro mondo è quello dell'immortalità, che il soggetto sente come il suo vero mondo perché gli garantisce l'assoluto valore. Ma ora l'altro mondo è fuori di questo, mortale anch'esso come questo, e inattingibile da me proprio in quanto da esso mi separa la morte. Perché, dunque, dovrei combattere e odiare per esso? Perché la mia generazione dovrebbe essere strumento di quella futura? Perché una realtà empirica dovrebbe essere il fine di un'altra realtà empirica? Come si giustifica il sacrificio dell'oggi? E si badi bene che il problema, anche nella attuale politica sovietica, è impostato proprio in questi termini e la priorità data e tornata a dare all' industria pesante è motivata in virtù del concetto di uno stadio rivoluzionario transitorio e subordinato all'avvenire.

Il sacrificio che si chiede al comunista non è soltanto nei confronti della società di cui fa parte, ma soprattutto della società di cui non farà parte. È il sacrificio per l'ideale. Che è l'unico sacrificio che si possa veramente chiedere e che si è chiesto in ogni epoca storica. Ma dire idea vuol dire universalità, assolutezza, e cioè valore che trascende il tempo. Il che può vedersi in Platone come in Cristo, in Kant come in Hegel, e comunque in ogni concezione che riconosca una realtà metafisica. Può vedersi anche in una concezione immanentistica e storicistica, ma purché il me-

tafisico abbia vita nella stessa realtà storica, e questa assurga a un'attualità extratemporale. Se il marxismo, invece, insiste nel rinnegare l'idealismo e guarda soltanto all'empirico, che significato può attribuire all'ideale? Come pretendere che ad esso venga immolata la vita?

* * *

In realtà il comunismo può acquistare, ed ha acquistato specialmente in Oriente, il valore di una fede religiosa. Il che significa ch'esso riesce a illuminarsi di una luce metafisica, capace di indurre al sacrificio del contingente. Ma, se si guarda bene a fondo in questa fede, ci si accorge ch'essa ha implicito un ideale che va al di là del comunismo e affonda le radici in quei valori tradizionali che dal cristianesimo giungono all'idealismo. Ci si accorge soprattutto che l'uomo ha bisogno dell'assoluto e lo pone dovunque gli appaia un'aspirazione a un mondo che non c'è. Ma questo non vuol dire che il comunismo, per il solo fatto di convertirsi in una fede, sia destinato a resistere come tale. Che il comunismo rappresenti un elemento essenziale dell'avvenire è molto probabile, ma la forma che verrà assumendo sarà condizionata dalla capacità di non apparire una fede illusoria.

A giudicare dalla fisionomia che il comunismo ha acquistato in Occidente, molti dubbi dovrebbero formularsi sul suo intrinseco valore religioso. La carenza di una metafisica esplicita e consapevole non incide soltanto sul piano speculativo, dove purtroppo si deve notare la povertà e la fiacchezza della letteratura comunista di questi ultimi decenni, ma anche e forse soprattutto sullo stesso piano politico e sociale. La mancanza di un concetto dell'uomo, che valga a rivelarne il valore non contingente, è necessariamente tale da venire intuita, sia pure in forma embrio-

nale e approssimativa, dalle masse che ne sono raffreddate nel loro *pathos* rivoluzionario e ripiegano nei confini del tornaconto. Là dove non si hanno occhi che per l'individuo empirico, l'ideologia individualistica non può non riprendere il sopravvento e imporsi con la terribile forza di ciò che trascina in basso. La stessa propaganda comunista non può non avvertire il bisogno di indulgere sempre più alla richiesta della soddisfazione immediata; sì che l'ideale cui l'individuo dovrebbe sacrificarsi è via via posposto alla promessa dell'utile immediato o a breve scadenza. Anzi la promessa vuol diventare adescatrice proprio in quanto richiama lo scopo da raggiungere dal futuro al presente, fino a far nascere l'illusione di un capovolgimento di situazione, con il semplice trapasso dei beni appropriati dai ricchi ai poveri. E il proletariato crede, e abbandona troppo spesso l'ideale per il reale, e si educa anche lui all'interesse borghese, di borghese in potenza contro borghese in atto, intossicato dallo stesso veleno contro cui dovrebbe ribellarsi. Né è possibile che faccia altrimenti quando il mondo dell'al di là ha perduto il suo fascino, e la vecchiaia e la morte incombono, e non v'è che da strappare la gioia del momento secondo l'antico precetto del *carpe diem*. Questo il comunismo nella sua forma deteriore, ma purtroppo dilagante. Il risultato è che nulla può soddisfare l'individuo, perché nessun bene particolare può rispondere alla sete dell'universale, e ogni conquista del proletariato non fa che aggravare la sua inquietudine lasciandogli la bocca sempre più amara. Ma è un amaro che non può togliersi e che scende nell'animo, dove alimenta odio e volontà di distruzione. Né per questa via si può pensare che l'eliminazione del nemico valga a mutare la situazione, perché un individuo educato all'egocentrismo avrà sempre e soltanto nemici. Non sarà più la borghesia, ma sarà l'alterità del limite che risorgerà fatalmente nel-

l'ambito della nuova società attuata attraverso la rivoluzione.

Per una concezione che si esaurisce sul piano empirico, non c'è modo di vincere il dualismo sociale, e la borghesia rappresenterà soltanto uno dei modi — l'attuale — con cui ci si rappresenterà l'ostacolo da superare. Perché si possa sperare di raggiungere un fine più alto, e cioè un'unità non illusoria, occorre portarsi a un altro livello e propriamente là dove tornano ad avere significato i termini di assoluto e di immortalità.

III. Individualismo, cristianesimo e comunismo

Il problema della protezione dell'uomo di fronte agli eventi della vita, prevedibili e imprevedibili, ha avuto sempre una importanza fondamentale in ogni forma di società civile. L'infortunio, la malattia, l'invalidità, la vecchiaia e la morte hanno rappresentato una costante preoccupazione dell'individuo e del nucleo familiare a lui intrinsecamente legato. Ma la soluzione del problema non ha mai avuto un puro carattere tecnico, perché esso è così radicalmente unito alla concezione stessa della vita umana da non poter essere compreso e affrontato se non risalendo a una visione speculativa e organica della realtà. Per rendersi conto di tale necessità e insieme per chiarire l'enorme differenza che può correre tra le diverse soluzioni del problema, è forse opportuno analizzare tre concezioni principali, alle quali sostanzialmente possono ridursi tutte le altre. La prima potrebbe definirsi *individualistico-liberale*, la seconda *cristiana* e soprattutto cattolica, la terza più specificamente *sociale* e resa perciò esplicita dalle teorie del socialismo e del comunismo.

Per la concezione individualistico-liberale, l'uomo è centro del proprio mondo autonomo e perciò unico responsabile di esso. Egli è tenuto a proteggere sé e la propria famiglia, facendo assegnamento soltanto sulle sue forze. La protezione si risolve nell'autoprotezione. È il concetto stes-

so di libertà che si cerca di difendere con tale soluzione, la quale consente all'individuo di sottrarsi a ogni rapporto di dipendenza così nella buona come nell'avversa fortuna. L'uomo è artefice della propria vita e deve tutta ordinarla in un programma in cui siano valutati adeguatamente il rischio e l'imprevedibile. La protezione è un fatto privato che va considerato esclusivamente su tale piano; il quale solo può assicurare il rispetto dell'assoluta autonomia. Naturalmente, perché il fine possa essere raggiunto, occorre che l'individuo abbia la capacità intellettuale e la forza morale necessarie. Tutta una serie di virtù deve accompagnare l'azione di ogni giorno e il presente deve vedersi continuamente collegato col futuro prossimo e con quello remoto, di sé e dei propri figli. Equilibrio, previdenza, risparmio, rinunzia a tante soddisfazioni immediate, amore e solidarietà familiari, difesa e cura delle cose: queste e tante altre virtù grandi e piccine debbono informare la vita di chiunque avverta il dovere di concepire la vita propria e quella della famiglia in un'unità organica, destinata a dispiegarsi armonicamente nello spazio e nel tempo. Il che può realizzarsi in modo più o meno soddisfacente a condizione che siano riconosciuti e garantiti giuridicamente quegli istituti privati che a tali virtù private corrispondono, e in particolare l'istituto della proprietà e quello della eredità. Sono proprio essi infatti quelli che caratterizzano il mondo autonomo dell'individuo così nella dimensione spaziale come nella temporale, e che dànno consistenza al programma di protezione predisposto. Se la proprietà non fosse rispettata o se essa non potesse essere trasmessa in eredità, è chiaro che verrebbero meno i presupposti per la protezione del singolo e per quella della famiglia. L'autoprotezione implica necessariamente l'indipendenza e il carattere assolutamente privato del patrimonio.

Se non che proprio il carattere istituzionale dell'auto-

protezione vale a chiarire il significato peculiare di essa. Se la protezione, infatti, presuppone proprietà ed eredità, essa non può diventare comune a tutti gli individui, per la semplice ragione che non tutti sono e possono essere proprietari. V'è chi nasce ricco ed è automaticamente protetto fin dalla nascita, e v'è chi nasce povero e non riesce a sollevarsi dalla povertà originaria, non giungendo perciò mai a sentirsi comunque protetto. La protezione diventa caratteristica di una parte della società, di una classe, e in fondo di una minoranza privilegiata, che fa doloroso contrasto con una maggioranza, destinata a vivere alla giornata e senza poter garantire l'unità e la continuità della propria vita. Libertà, autonomia, autoprotezione diventano sempre più caratteristiche di un'*élite*, solo in parte conquistate con le virtù private di cui si è fatto cenno e molto di più ricevute in dono dall'ordinamento capitalistico della società borghese. L'autoprotezione o la protezione concepita sul piano privatistico urta contro questa ingiustizia del privilegio, che finisce con lo svuotare di contenuto anche i valori personali che possono accompagnarla.

* * *

V'è poi la concezione cristiana della protezione, anche essa legata al valore della persona singola, non risolta nell'organismo sociale. Ma, a differenza della concezione capitalistica, il singolo non si chiude nella autonomia propria e della propria famiglia, perché la famiglia si estende a tutta l'umanità, in quanto il vincolo familiare si determina nei confronti di Dio di cui tutti sono figli. Allora proteggere la propria persona e quella della propria famiglia significa preoccuparsi di tutti, vedendo in tutti i propri fratelli. Una protezione che fosse limitata a se

stesso non avrebbe più senso, perché il se stesso si pone sul medesimo piano del prossimo a sé legato da un unico vincolo di amore. Ama il prossimo come te stesso. Il comandamento suona in senso perentorio e toglie ogni ragione d'essere a un ordinamento capitalistico della società. Vengono a svuotarsi di contenuto, soprattutto, i due istituti fondamentali della società borghese, e cioè la proprietà e l'eredità. Possedere, infatti, qualcosa che sia mio e non tuo significa diversificare l'amore di sé dall'amore del prossimo. Servirsi della proprietà per proteggersi nel futuro, di fronte alla malattia, all'invalidità e la vecchiaia, o per proteggere i propri figli lasciando ad essi i beni necessari per i loro bisogni, significa anteporre il futuro di sé e della famiglia al presente del prossimo che stenta nella miseria e muore di fame. Non debbo risparmiare, ma dare, non debbo pensare al domani, ma soltanto all'oggi del prossimo che ha bisogno. Il futuro è nelle mani di Dio e della divina Provvidenza. Domani, perciò, Dio provvederà. La mia protezione e quella dei miei figli è assicurata dalla realtà di Dio. L'amore, che muove oggi alla rinunzia della proprietà per venire incontro a ogni figlio di Dio, non potrà non essere generatore di amore per l'avvenire, sì che, quando sarò io o saranno i miei figli ad avere bisogno, altri fratelli si preoccuperanno di noi e continueranno a farci vivere dell'unico legame della più grande famiglia che avremo saputo instaurare. D'altra parte, proprio perché il futuro è nelle mani di Dio, invano cercheremo di proteggerci chiudendoci nel nostro egoismo e provvedendo al nostro mondo particolare: ogni nostra cura potrà essere resa vana dalla volontà divina, nonostante l'impegno con cui avremo saputo esercitare le virtù della previdenza e del risparmio. Anzi le virtù di cui si è fatto cenno, analizzando la concezione capitalistica della protezione, cessano di avere il significato e il valore di effettive virtù e

il loro posto è preso da una ben più alta e comprensiva virtù, che è quella cristiana della *carità*. Il concetto di protezione finisce così per capovolgersi completamente perché il suo fondamento non è più quello della ricchezza accumulata, ma della rinunzia a ogni ricchezza che non possa ritrovarsi nella stessa povertà. Francesco d'Assisi si protegge proteggendo, e spogliandosi di ogni avere. La proprietà è radicalmente abolita e con essa l'eredità destinata a trasmetterla.

Naturalmente il concetto cristiano di protezione è legato alla fede nella Provvidenza e non può avere alcuna certezza che sia indipendente da tale fede. Quando avrò bisogno, il fratello mi soccorrerà; ma la vita ci testimonia di continuo l'esistenza di un prossimo non trattato come fratello e la disperazione di chi è abbandonato al destino del solo. È questo lo spettacolo che insinua a volte il dubbio nell'animo del credente, anche se, da un punto di vista profondamente cristiano, il dubbio può nascere solo in chi non ha fede sufficiente nella giustizia e nell'amore di Dio.

* * *

Al carattere fideistico della concezione cristiana e alla aleatorietà di una difesa affidata allo spirito di carità, si oppone razionalisticamente la concezione sociale della protezione. In essa l'individuo non è più considerato nella sua autonomia, ma nella intrinseca unità con l'organismo sociale di cui è elemento essenziale. La realtà effettiva è quella della società e la vita degli individui che la compongono è la vita stessa della società. Ne viene di conseguenza che la società provvede al singolo provvedendo a se stessa, in quanto il singolo è organo dell'organismo. Società e individuo si identificano come si identificano dovere e diritto. Non ho più bisogno di provvedere a me

stesso perché a me provvede la società. Il mio compito è soltanto quello di porre a disposizione della società tutte le mie forze, la mia stessa realtà. Il mondo privato scompare e l'uomo vede il potenziamento di se stesso in quello dell'organismo di cui fa parte. Per ciò stesso ogni evento che colpisce il singolo colpisce l'organismo nel suo insieme, ed è l'organismo che ha bisogno di provvedere a se stesso eliminando la deficienza del suo organo. L'identificazione del pubblico e del privato sposta il problema della protezione su di un piano affatto diverso e ne trasforma sostanzialmente il significato e le conseguenze.

Le conseguenze principali concernono, naturalmente, le virtù dell'individuo di fronte a se stesso, alla propria famiglia e ai bisogni degli altri. È chiaro, infatti, che vengono a perdere ogni valore le virtù che abbiamo visto essenziali per la concezione individualistico-liberale e per quella cristiana. La previdenza, il risparmio, la rinunzia a tante possibili soddisfazioni immediate in vista dei bisogni del futuro, la preoccupazione per il benessere dei figliuoli nell'avvenire prossimo e anche remoto: queste e tutte le altre virtù, che accompagnano la vita privata autonoma dell'individuo e del suo nucleo famigliare, si vanificano perché ormai senza scopo. Non c'è bisogno di preoccuparsi del domani perché la società prevede tutto e provvede a tutto. E cade con ciò il mondo della proprietà e dell'eredità che del mondo privato erano istituti costitutivi. Ma col mondo privato finiscono anche le virtù più propriamente cristiane che uniscono individuo a individuo sul piano economico. L'amore del prossimo e la carità non hanno più ragione di essere in quanto volti ai bisogni contemplati dal concetto di protezione. La ricchezza che consentiva il dare del privato è passata nelle mani della società che la distribuisce in funzione delle necessità di ognuno. Alla carità si sostituisce la giustizia e ciò

che si aveva in virtù dell'amore del fratello è rivendicato come diritto indiscutibile. Finiscono insieme la generosità e il debito di gratitudine, perché la razionalità del sistema ha eliminato completamente il fondamento stesso del soccorso privato. Il dare il superfluo non ha più significato perché il superfluo non può più sussistere.

Ma se le virtù relative alla concezione individualistico-liberale e quelle più propriamente cristiane vengono ad essere rese inutili dalla concezione sociale della protezione, quali altre virtù sono destinate a prenderne il posto?

* * *

Prima di rispondere alla domanda, è necessario considerare quale sia oggi la situazione di fatto e quale delle concezioni enunciate risponda effettivamente alla società attuale. Il che, tuttavia, deve farci riconoscere come invano si tenterebbe di ricondurre la realtà concreta a uno solo dei sistemi descritti. Le tre concezioni sono frutto di un'esperienza storica millenaria che le ha viste interferire continuamente e vivere in un'intrinseca simbiosi. Sono tre metafisiche che costituiscono il fondamento di ogni modo di vivere e di pensare, in un contesto continuo destinato a volta a volta a condurre in un senso o nell'altro, ma non mai ad essere unificato completamente. La realtà è sempre transizione e compromesso, e invano si cercherebbe di ricondurre la vita concreta a uno schema ideale univoco, capace di affermarsi una volta per sempre. Se volgiamo lo sguardo intorno, dobbiamo convenire che c'è l'individuo che risparmia e opera in funzione degli istituti della proprietà e dell'eredità; il mondo privato continua a sussistere nei singoli e nei diversi nuclei familiari e sociali, e con esso continua ad avere significato il criterio capitalistico della protezione. Ma v'è anche, e sempre rinnovantesi, l'esigenza cristiana della carità, per cui si va incontro

al prossimo e lo si sorregge nella sventura e lo si aiuta nella miseria. E v'è, infine, tutta una serie di istituti, privati e pubblici, destinati a garantire la protezione dell'individuo nelle varie manifestazioni dei suoi bisogni: istituti di previdenza, di assistenza, istituti per l'invalidità e la vecchiaia, istituti per gli infortuni sul lavoro, e via dicendo. Le tre forme di protezione coesistono perché coesistono in fondo le tre concezioni della vita cui esse rispondono. È indubbio che oggi vivono nella nostra società tanto il motivo individualistico-liberale, e diciamo pure egoistico, quanto quello cristiano della fratellanza e l'altro della formazione di una nuova società organica, tecnicamente capace di risolvere il problema della protezione più disciplinatamente e più sistematicamente che non facciano la proprietà privata e la carità cristiana.

Ma, se è vero che le tre concezioni di vita e le tre forme di protezione coesistono nell'attuale società, è anche vero che il rapporto tra di esse va mutando nel senso di un'accentuazione progressiva del motivo sociale e organizzativo. Il che avviene soprattutto per l'affermazione sempre maggiore del proletariato anche sul piano politico. La società borghese poteva tendere a una prevalenza del criterio individualistico perché fondamentalmente legata all'istituto della proprietà; ma quando il proletariato riesce a rivendicare i diritti dei non proprietari, è chiaro che debbono svilupparsi quelle forme sociali e statali di protezione che riescono a garantire soprattutto coloro che non possono provvedere a se stessi in modo autonomo. La trasformazione delle forme di previdenza non può non seguire la trasformazione sempre più evidente e radicale della società borghese in società di massa. La libera iniziativa, che poteva essere sufficiente nei confronti della *élite* borghese, non può più rispondere ai bisogni dell'intero proletariato.

* * *

Se questa è la situazione di fatto della nostra società, quali previsioni si possono fare per l'avvenire? Sembrerebbe, a prima vista, che la conclusione da trarre fosse quella implicita nella stessa constatazione della tendenza che va accentuandosi. Il futuro non potrà non vedere il prevalere sempre maggiore del criterio sociale e il progressivo attenuarsi delle forme individualistiche nei loro vari aspetti. Se non che il problema è molto più complesso di quel che appaia e va affrontato soprattutto in funzione della rivoluzione politica in atto.

Il problema, in sostanza, è quello del comunismo. Ed è proprio la società comunistica nella forma e nella tendenza storica attuali che dobbiamo considerare per spingere lo sguardo verso l'avvenire. Lo stato comunista, infatti, è l'esempio più evidente di quel che significhino la progressiva identificazione del pubblico e del privato, la più o meno radicale scomparsa degli istituti della proprietà e della eredità, l'immedesimazione dell'individuo e della società, e la coincidenza del fine personale e di quello sociale. Il mondo del singolo in quanto tale tende a scomparire e con esso tendono a scomparire tutte le forme autonome di affermazione e di difesa. Ma possiamo davvero essere certi che questo tipo di società sia destinato a rappresentare in modo univoco il futuro prossimo e remoto? È chiaro che per dare una risposta a tale quesito occorre spostarsi sul piano delle previsioni, là dove possono avanzarsi soltanto delle ipotesi, più o meno motivate e più o meno arbitrarie. Ma, perché l'ipotesi sia il più possibile aderente alla realtà di fatto, occorre porre a confronto la società comunistica, nei limiti in cui finora essa si è storicamente determinata, e la società individualistico-liberale nella sua forma economicamente più avanzata che è quella americana.

Il confronto delle due forme di società ci dimostra che l'individuo si sente protetto tanto nell'una quanto nell'altra. L'opposizione — almeno apparente — dei due regimi non riesce a compromettere l'identità del risultato. Né vi può essere dubbio che il cittadino americano si senta adeguatamente protetto, perché altrimenti egli avvertirebbe il bisogno del comunismo. Se il comunismo non riesce ad allignare — almeno in forme rilevanti — nei paesi americani, come del resto neppure in Inghilterra, nei paesi nordici, in Svizzera e in altri paesi tipicamente espressivi di concezioni individualistiche, quale può essere la ragione? Evidentemente sussiste la possibilità tecnica di soddisfare i bisogni individuali anche rimanendo legati a una concezione privatistica ed autonoma del singolo. Anche senza l'identificazione di individuo e società, si possono costruire istituti sociali che garantiscano il proletario di fronte ai rischi e ai limiti della vita umana. E allora il problema dell'avvenire resta aperto e non è lecito concludere dogmaticamente in nessuno dei due sensi.

D'altra parte anche la constatazione della sempre maggiore diffusione del comunismo va circostritta attentamente ed analizzata nel suo effettivo significato. Perché, se dall'esame dei paesi anglosassoni e comunque più o meno insensibili al fascino del comunismo, passiamo a quelli, come la Francia o l'Italia, in cui l'esigenza comunistica tende ad affermarsi sempre di più, dobbiamo convenire che anche in essi l'ideale del comunismo si attenua là dove il proletariato raggiunge un certo livello economico. Non appena nasce la possibilità del risparmio e quindi della proprietà e della auto-protezione, il proletariato sente sorgere in sé ideali diversi, che sostanzialmente possono riportarsi a quelli borghesi. Il che potrebbe far pensare che il comunismo rappresenti uno stadio di transizione dei paesi più poveri e che sia destinato più o meno rapida-

mente ad esaurirsi via via che il tenore economico dei popoli si sollevi a un livello più adeguato ai bisogni di ognuno. Tra America e Russia, l'avvenire sarebbe segnato proprio dall'America, e cioè da quel paese in cui l'autonomia del singolo diventa una vera e propria fede religiosa, e in cui il fine individuale si determina su di un piano affatto estraneo al fine della società.

* * *

Questo, potrebbe, dunque, pensarsi da chi volesse trarre le conseguenze di un confronto affatto estrinseco delle due forme di società. Ma in realtà il confronto non può porsi in tali termini, perché il carattere privato del fine individuale si va rivelando sempre più effimero e tale da portare a una progressiva degenerazione della società borghese. Il domani non può essere segnato davvero dal semplice imborghesimento del proletariato. Il problema è più grande e si sposta sul piano della crisi metafisica che investe tutta la nostra società. Ci sono, infatti, due modi di intendere il comunismo ed occorre saperli distinguere nettamente per poter porre il problema dell'avvenire. Il primo modo è quello illuministico ed individualistico per cui si richiede il compimento della rivoluzione borghese eliminando l'ultimo privilegio conservato dalla Carta dei diritti dell' '89 e cioè il privilegio della proprietà. Secondo tale concezione l'ideale da raggiungere è quello di una più effettiva eguaglianza, che consenta anche ai poveri la protezione riservata ai ricchi. Ma il fine cui si tende è sempre quello del benessere dell'individuo, del riconoscimento del suo mondo autonomo, dell'accettazione del vincolo sociale come strumento dell'affermazione del singolo. Centro della realtà resta sempre la persona alla quale la società deve essere subordinata. In questo senso la rivoluzione comu-

nista non può avere altro fine che quello di estendere i benefici della borghesia al proletariato, così come in effetti si sostiene sul piano propagandistico della lotta di classe, quando si annuncia al proletariato una eguaglianza sostanziale nella redistribuzione dei beni. La proprietà è negata esclusivamente per evitare il suo accumulo e la conseguente differenziazione classistica. Se si potesse trovare il modo di garantire l'eguaglianza delle proprietà individuali, il comunismo così inteso non avrebbe più ragione di opporsi al principio individualistico. Il che è appunto confermato dalla inefficacia della propaganda comunista là dove le condizioni economiche della società consentono un maggiore generalizzarsi ed eguagliarsi delle proprietà individuali.

Il secondo modo, invece, di intendere il comunismo è quello per cui la società come tale diviene centro della realtà e dalla società traggono significato e valore l'opera e la personalità di ognuno. Allora la proprietà e in genere la sfera privata del singolo vengono rinnegate non perché conducono al privilegio e alla differenza delle classi, ma in quanto impoveriscono il significato della vita umana, spostando il fine di essa dall'unità sociale all'interesse particolare. Allora il comunismo diventa un principio non solo anticlassista ma antindividualistico, perché esclude la validità dell'autonomia dei mondi dei singoli e riconosce l'unicità del valore al quale tutti debbono informare la propria vita. Il fine che l'individuo può e deve proporsi non nasce più nell'ambito della propria coscienza, in funzione di un programma da formulare ad arbitrio di cui si rende conto soltanto a se stesso. Il programma, invece, nasce dalla collaborazione di tutti, come ragion d'essere di una vita comune, alla quale il singolo si lega indissolubilmente, risolvendo la propria volontà nella volontà sociale. Allora nessuno appartiene più a se stesso perché ognuno diventa

soltanto organo di un organismo e dell'organismo acquista il carattere superiore, la forza, la coscienza e la finalità. Il comunismo si trasforma così in una nuova metafisica o, se si vuole, in una nuova religione, in cui il *fiat voluntas mea* si identifica col *fiat voluntas tua*, e l'ideale borghese dell'individuo libero di fare quel che gli pare, e di potersi rinchiudere in tutto o in parte nel proprio mondo privato, cade per sempre.

* * *

Metafisica individualistica da una parte, metafisica comunista dall'altra. Ora è chiaro che fino a quando permane l'ideale della libertà intesa come arbitrio, il comunismo di cui il proletario si farà difensore potrà incontrarsi con un regime individualistico-liberale e addirittura cedere il posto ad esso non appena le condizioni economiche rendano possibile il raggiungimento per questa via dei fini che ci si propongono. Ma quando ci si convincesse che l'ideale privatistico lascia la bocca amara e non può consentire la pienezza di vita che da esso si attende, allora comunismo e individualismo sarebbero destinati ad estranearsi reciprocamente in modo sempre più radicale e il tramonto della società borghese sarebbe definitivo.

Una volta posto in questi termini il problema, diventa finalmente possibile rispondere al quesito circa le virtù che accompagnano la concezione sociale della protezione. Se è, infatti, evidente che con essa vengono a perdere di significato le virtù del risparmio e della previdenza per sé e per la propria famiglia, se è altrettanto evidente che non ha più ragione di essere il dare il superfluo perché non vi è più chi tenda la mano, occorre poi riconoscere che il posto di tali virtù è assunto nella concezione comunista dalla rinunzia al proprio arbitrio e al proprio interesse

particolare e dalla completa dedizione al fine sociale. Se, al contrario, il comunismo di domani non dovesse segnare l'avvento di una nuova metafisica o religione, ma si limitasse soltanto a un'ulteriore estensione della concezione individualistica dalla borghesia al proletariato, allora il sistema di protezione sociale da esso garantito servirebbe soltanto a distruggere le virtù della concezione individualistico-liberale e insieme quelle della concezione cristiana, senza possibilità alcuna di sostituzione e quindi di nuovi effettivi ideali. Allora il comunismo segnerebbe soltanto l'ultima fase della società borghese in dissoluzione.

* * *

La situazione di oggi non è sufficiente a farci prevedere con certezza l'avvenire del comunismo. Dire ch'esso ha già la consistenza di una nuova religione sarebbe per lo meno azzardato, soprattutto per quel che riguarda il mondo occidentale. Sul piano teorico non v'è chi riesca a dare un fondamento metafisico effettivo alla nuova concezione e la filosofia marxistica non dà prova di saper uscire dalle antinomie che l'accompagnano fin dalle origini. Sul piano della prassi politica, poi, il motivo individualistico è sempre più a fondamento della propaganda di partito, che su di esso imposta la ragione della lotta di classe.

Muterà questa situazione? Non è facile rispondere, ma il fatto che paesi a regime capitalistico non sentano interesse per il comunismo e che il fine della protezione sociale possa ritenersi attingibile egualmente nei due tipi opposti di società, induce a ritenere che il comunismo non abbia ancora raggiunto la consapevolezza di un nuovo piano ideale. La prova storica decisiva in senso contrario si potrà avere soltanto allorché il comunismo avrà tanta forza di fede da superare ogni tornaconto personale e da diffon-

dersi per superiore afflato religioso nei paesi anglosassoni e in tutti quegli altri paesi che oggi non avvertono il suo fascino. Fino ad allora al comunismo ci volgeremo soltanto per il disagio che in noi genera lo spettacolo di una società in cui le manifestazioni del dissolvimento progressivo vanno ormai al di là di ogni limite di sopportazione.

Comunismo russo e comunismo cinese

Avvertenza

Torno a pubblicare in questo volumetto le considerazioni sul comunismo russo e sul comunismo cinese suggeritemi dall'esperienza diretta dei due regimi. Il viaggio nell'Unione sovietica fu compiuto nei mesi di settembre e di ottobre del 1956: quello nella Cina nel settembre e nell'ottobre del 1960.

La concezione dell'ideale comunista che è implicita nei due saggi è stata esposta nel volume Inizio di una nuova epoca (*Firenze, Sansoni, 1961*) *e in particolare nel capitolo su « Il mondo di domani ».*

U. S.

Roma, gennaio 1962.

1. Il comunismo russo[1]

Nel prossimo ottobre (1957) quarant'anni saranno trascorsi da quando il primo colpo di cannone dell'*Aurora* segnò l'inizio della rivoluzione russa. Quarant'anni sono molti, ma diventano moltissimi quando appartengono al nostro secolo, con due guerre mondiali, nel vertiginoso ritmo della civiltà della macchina, della radio, dell'aereo. Una rivoluzione, che per tanto tempo si inserisce nella storia del mondo e finisce col polarizzarla in senso positivo e in senso negativo, non può non acquistare proporzioni gigantesche e segnare il maggiore evento dell'epoca moderna. Tanto più che la rivoluzione russa non ha trasformato soltanto un territorio più vasto di ogni continente, ma ha condizionato in modo più o meno radicale tutto l'occidente e tutto l'oriente, operando su di una scala senza precedenti e determinando a volta a volta l'incubo o l'ideale dei diversi popoli della terra. Dalla Russia all'Unione sovietica al comunismo, il significato e la forza della rivoluzione si sono estesi fino ad acquistare una portata di carattere universale e a colorire per affinità o per contrasto ogni altra ideologia politica e ogni altra concezione della vita. Sì che, a poco a poco, ogni aspetto della nostra civiltà si è venuto orientando in funzione della nuova spinta rivoluzionaria, che ha trovato le vie per espri-

[1] Articolo pubblicato in « Studi politici », 1957, fasc. 2.

mersi anche nelle più alte manifestazioni della cultura, della religione, dell'arte, della filosofia. Basti pensare alla scienza dell'economia, tutta rinnovata, sia pure polemicamente, dall'esigenza comunistica del *piano*; e basti guardare alla storia della filosofia di questi ultimi decenni in cui sono state inserite o enormemente ingrandite, sia pure nel tentativo di espungerle, la figura di Marx e la problematica della prassi. *Pro* o *contro*, ma oramai non più *senza*. Si ripete quello che avvenne durante e dopo la rivoluzione francese, ma con un raggio d'azione molto più grande e con la moltiplicazione derivante dal passaggio dal terzo al quarto stato.

Né a questa logica sono sfuggiti i tentativi rivoluzionari d'altro genere compiuti dopo la prima guerra mondiale in vari paesi occidentali, dal fascismo al nazismo, dal titoismo al falangismo al peronismo. In nome del comunismo o dell'anticomunismo, tali tentativi sono stati tutti mossi dall'esigenza di risolvere gli stessi problemi, impostandone altrimenti i termini e aspirando a raggiungere diverse soluzioni. Fascismo e nazismo, soprattutto, postisi tra la Russia e il resto dell'occidente, hanno cercato una soluzione dell'antinomia di comunismo e individualismo, ma hanno visto fallire il loro ideale di superamento delle parti e sono diventati il bersaglio comune degli uni e degli altri. Neppure le chiese cristiane, e specialmente la cattolica, hanno potuto sottrarsi al giuoco delle nuove forze e sono state costrette a prendere posizione, sempre più decisamente, fino a politicizzare in modo esasperato tutta la propria azione. E attraverso la religione, la filosofia, la cultura e la politica, l'umanità ha finito per dividersi in due parti geografiche e in due parti all'interno delle stesse parti geografiche, con il comunismo o contro il comunismo, e in ogni caso, vivendo e soffrendo per lo stesso problema.

Che cosa ci dirà il domani? Sarebbe evidentemente vana ogni profezia che tentasse di determinare i modi della soluzione. Ciò che soltanto può affermarsi è che un processo di unificazione è inevitabile per il fatto stesso dell'unità del problema che si vuole risolvere. La rivoluzione russa ha già in qualche modo unificato il mondo, imponendo a esso il proprio problema. Che poi l'ulteriore processo possa verificarsi con o senza la guerra, con o senza altre rivoluzioni parziali, è impossibile dire, così come era impossibile prevedere dopo la rivoluzione francese. Ma, se verso l'unificazione si deve andare, è chiaro che è inutile e controproducente irrigidirsi in una delle posizioni antitetiche, e che ogni sforzo deve esser volto alla ricerca della soluzione del problema diventato unico. La rivoluzione del quarto stato è compiuta. Si tratta ora di articolarla in tutte le sue conseguenze.

* * *

Col compito di rivolgere lo sguardo verso l'avvenire, con l'intento di comprenderlo e di contribuire a prepararlo, sono scritte queste pagine, in cui si è voluto raccogliere il frutto non solo delle riflessioni e degli studi sull'argomento, ma anche di un'esperienza diretta condotta per circa un mese (dalla fine di settembre alla fine di ottobre 1956) nell'Unione sovietica, dalla Russia propriamente detta, oltre gli Urali e nei paesi dell'Asia centrale.

Più volte, occupandomi del comunismo e del suo avvenire ho cercato di distinguere tra comunismo russo e comunismo occidentale. Ma la differenza era più intuita che documentata e dimostrata. Mancava l'esperienza diretta e l'osservazione di quei particolari e di quelle sfumature che soli possono dare il significato effettivo di una

realtà spirituale. La dimora di meno di un mese nell'Unione sovietica è certamente insufficiente per comprendere davvero quel mondo così vasto e così complesso, anche se il mese si trascorre ad occhi aperti, in un movimento senza riposo, cercando di schiudere tutte le porte e spingendosi fino alle terre vergini. Tuttavia, per quanto breve, un viaggio nell'Unione sovietica può bastare a chiarire delle idee fondamentali a chi su questi problemi ha lungamente insistito, con l'intenzione di rendersi conto delle caratteristiche peculiari di una rivoluzione compiuta in un paese di altre tradizioni e di altri costumi. Né a questo scopo poteva servire l'informazione di cui generalmente si dispone attraverso la stampa occidentale, anticomunista o comunista che sia. Non potevano valere le pubblicazioni anticomuniste perché troppo evidentemente impegnate nel voler descrivere una situazione fallimentare, squallida e triste, destinata ad attendere la salvezza unicamente da un processo controrivoluzionario. Ma non poteva illuminarci gran che neppure la propaganda comunista che, chiudendo gli occhi di fronte alla realtà storica, ha voluto farci credere in un comunismo russo da assumere come modello per i nostri paesi e quindi da trapiantarsi tal quale attraverso un nostro analogo processo rivoluzionario. In realtà nessuna forza controrivoluzionaria potrà distruggere nell'Unione sovietica la fede nel comunismo e la volontà di difenderlo a qualunque costo; e nessuna azione rivoluzionaria, comunque condotta, potrà nelle attuali condizioni instaurare da noi una vita sociale simile a quella sovietica.

Un'informazione e un'azione, dunque, condotte con criteri unilaterali non hanno la possibilità di chiarire la situazione né di segnare la via per l'ulteriore cammino. A un certo punto la politica militante, che è sempre politica di parte, deve ricevere nuovo alimento da una fonte

politica d'altro genere, senza di che non può non smarrire il senso della realtà e non finire per agire a vuoto o addirittura in contrasto con le proprie esplicite finalità. Ormai il comunismo e l'anticomunismo occidentali vivono di astrazioni e si traducono in programmi illusori e, in conseguenza, disorientanti. È un procedere caotico delle due parti antitetiche che si pascono di luoghi comuni e mirano a bersagli immaginari, intorbidando e immiserendo le stesse cause da difendere. La diversa fonte politica che deve operare più che mai in una situazione di tal genere è quella della cultura, intesa appunto come forza di pensiero e di azione, al di fuori delle parti, e tale da comprenderle insieme nel loro più profondo significato, sì da dare ad esse una più precisa consapevolezza delle loro possibilità e del loro còmpito. Purtroppo gli uomini di cultura si sono lasciati anch'essi trascinare da una parte o dall'altra e non hanno generalmente la capacità di una visione serena e soprattutto più comprensiva. Il fine di raggiungere un piano superiore, che consenta l'ampliarsi dell'orizzonte e la scoperta di nuovi criteri interpretativi, è così frustrato *a priori*, senza che si possa compiere il tentativo di una qualsiasi concezione unificatrice. Al di là della funzione di attaccare e di difendere, e perché la stessa lotta dia i suoi migliori frutti, è necessario saper comprendere sul serio e cioè sapersi rendere conto dei valori che debbono pur essere nel fondo delle opposte concezioni e che debbono perciò essere rispettati e consolidati al di là delle passioni distruttrici.

Dopo quaranta anni di rivoluzione sovietica, dunque, le tesi dei comunisti e degli anticomunisti occidentali sono del tutto logore e incapaci di operare in senso costruttivo. Occorre giungere alla radice del problema e impostarlo *ex novo* nella sua effettiva formulazione storica. Ma la radice è appunto nella differenza *sostanziale* tra il comu-

nismo sovietico e quello occidentale. Continuare a considerare il problema come se i due comunismi fossero di identica natura, significa precludersi ogni possibilità di comprensione e quindi di effettiva azione consapevole. Comunismo russo e comunismo occidentale non solo sono diversi, ma anche tanto eterogenei da non poter avere in alcun modo un analogo sbocco storico. Un esame attento della eterogeneità deve far concludere che la via del comunismo sovietico è perentoriamente e insuperabilmente chiusa per l'occidente.

* * *

Se si volesse definire con una sola parola la caratteristica fondamentale del comunismo russo e la sua peculiarità di fronte al comunismo occidentale, si dovrebbe forse ricorrere al termine di *convivialità*. È una parola che conviene al russo prima ancora che al comunista e che fa appunto del comunismo russo un binomio inscindibile, in quanto l'anima russa ha trovato nel comunismo il regime adeguato alla propria natura e al comunismo ha poi dato l'impronta di se stessa. È un termine, quello di convivialità, che non è facile precisare in tutto il suo significato e nella varietà dei suoi aspetti, ma che si presta ad essere illustrato muovendo dalla accezione più comune e più familiare. Essa denota appunto l'atmosfera che si determina intorno alla tavola, in un nutrirsi comune che è fatto di cose e di parole, e in cui la vita si esprime soddisfacendo i bisogni fisici e quelli spirituali, senza più distinguere gli uni dagli altri, in una *convivenza* che trascende la realtà dei singoli e tutto trasvaluta innalzando ad un piano superiore. L'importanza che ha la *tavola* nella vita russa è difficilmente comprensibile per un occidentale. Essa costituisce quasi il punto di appoggio di una qualsiasi comu-

nità, e serve per il pasto come per la conversazione, la discussione, gli affari, il giuoco, ecc. Su di essa compare quasi sempre il tè ristoratore che segna le pause del ritmo di vita. Ed è perciò propriamente la tavola, e non il tavolo, quel che veramente unisce, riscalda, affratella. Di qui la fama di ospitalità di cui godono i Russi e che risponde a un bisogno innato prima che a una cortesia o a una generosità. Di qui anche l'abbandono con cui i Russi dimenticano il tempo quando si trovano insieme e vivono della stessa realtà. Dimenticano il tempo perché dimenticano il loro mondo particolare e si risolvono nella vita comune, dove amano distendersi e ristare. Il *colloquio* è la sostanza della loro umanità.

Il colloquio per i Russi è veramente possibile perché essi non sono giunti al dramma atomistico della incomunicabilità. La loro serietà e la loro onestà sono fondate sulla sicurezza della parola sincera e sulla fiducia che essa ispira. Il russo viene incontro sorridendo, con il viso aperto che stabilisce immediatamente la comunicazione. Basta osservare i bimbi, che si avvicinano senza timidezza agli adulti e anche agli stranieri, con una familiarità naturale che si spiega soltanto con l'educazione continua alla fiducia e alla confidenza. Il colloquio è possibile perché ognuno crede nell'altro e la realtà consente questa reciproca intesa. Il che spiega poi lo stupore e il dolore che prova il russo quando incontra qualcuno che non risponde alla sua fiducia. Chi voglia intendere, ad esempio, lo stato d'animo odierno dei Russi nei confronti di Stalin non ha che da riflettere sul dramma prodotto dalla certezza che Stalin aveva mentito. Quando si pensa a una reazione contro la durezza, la spietatezza e i sacrifici imposti, si è completamente fuori strada. Stalin rappresentava la verità e tutto era da lui accolto con fede. Anche il provvedimento più terribile era considerato come necessario. Ma che Stalin non

24.3.66 M3

fosse la verità, questo il popolo russo non poteva ammettere; e, quando le revisioni dei processi hanno testimoniato ch'egli aveva ingannato, il mito si è improvvisamente infranto e senza possibilità di ritorni. Il realismo machiavellico poteva giustificare Stalin in occidente, non mai in Russia.

Naturalmente questa fede nella verità e questa fiducia reciproca possono intendersi soltanto sullo sfondo di un'ingenuità sostanziale. Tutto ciò, che ai nostri occhi scaltriti appare subito dubbio o menzognero, è accolto dai Russi come verità perentoria e indiscutibile ogni volta che sia pronunziato da chi la verità conosce. La *Pravda* è veramente la Pravda, ossia la verità, per la quasi totalità dei russi; chi pensa diversamente si preclude la via per la comprensione di quel regime comunista. La verità c'è, ed è manifesta. Questa la fede fondamentale dei Russi, dal più umile dei contadini al più colto degli accademici.

Valga per tutte una testimonianza raccolta nell'ambiente della più alta cultura dell'Unione sovietica. In una visita all'Istituto di filosofia dell'Accademia di Mosca chiesi informazioni circa l'insegnamento della filosofia nelle scuole medie e nelle università. Mi si rispose che le materie fondamentali sono il materialismo storico, il materialismo dialettico e alle volte il marxismo-leninismo. Cercai allora di sapere se e in quale senso si determinassero diversità di interpretazioni e varietà di correnti nello studio del marxismo. La domanda, che poi ripetetti più volte in altri ambienti e in altre università, suonava evidentemente strana e riceveva risposte generiche e incomprensive. Dapprima ebbi l'impressione che si tentasse di eludere il problema, ma poi mi dovetti convincere che il problema non esisteva. La prova mi fu data dalla meraviglia con cui mi si guardava, quando alla loro domanda di come si inse-

gnasse la filosofia a Roma rispondevo accennando alle varie concezioni speculative rappresentate dai miei colleghi. — Ma allora — mi si chiese con effettivo smarrimento — chi insegna la *verità oggettiva*? — *Quid est veritas?* — replicai io, accennando al problematicismo. Ma la risposta non poteva essere compresa e il senso di commiserazione degli accademici era anche troppo evidente.

* * *

Ma se nell' Unione sovietica non v'è posto per la filosofia, v'è appunto posto per la *verità oggettiva* e per la fede ch'essa riesce ad alimentare. Qui è tutto il segreto del comunismo russo. Il colloquio è possibile perché v'è la fede che stringe in comunione spirituale, v'è la chiesa che tutti comprende e muove all'azione. Il russo è credente fino al fanatismo, e solo la fede lega davvero e consente i miracoli. È una fede dogmatica che piega a una disciplina di ferro e fa affrontare serenamente ogni sacrificio. Nonostante tutte le traversie sofferte, il popolo russo è rimasto fondamentalmente ottimista e gioioso. È lo spirito della collettività che lo sostiene nella dura lotta per il domani. Nessuno si sente veramente solo e nel reciproco appoggio ognuno attinge la forza per proseguire il cammino, anche quando questo è estremamente doloroso. Vivere in comune, per la comunità: ecco la parola d'ordine realizzata più che teorizzata nell'Unione sovietica.

Si comincia dal nucleo familiare in cui si determina la prima *societas* e in cui ci si educa all'inserimento nella più grande società. La famiglia, infatti, vive a sua volta nell'ambiente produttivo di cui viene a far parte e non si isola come una monade in una vita essenzialmente estranea alla sua. La fabbrica o il kolkos o il sovkos sono le

comunità più vaste in cui l'umanità della famiglia si concreta e si compie. La fabbrica e il kolkos non sono soltanto organismi economici che assorbono una parte dell'attività del lavoratore, lasciando che il resto della vita si svolga indipendentemente da essi. Sono, invece, centri di vita essi stessi e intorno a loro e in funzione loro si determina e si sviluppa tutto il mondo dell'operaio e del contadino, dalla casa dove raccogliere la famiglia, al mercato, al nido d'infanzia, all'ambulatorio e all'ospedale, alla scuola, alla casa di cultura e alla biblioteca, al cinema e al teatro: a tutto ciò, insomma, che consente il potenziamento di ogni aspetto dell'attività umana e dà unità organica ad essa, senza vera distinzione di privato e di pubblico, di interesse particolare e di interesse generale. La vita non si spezza più in due, determinando da una parte la sfera del lavoratore e dall'altra quella dell'uomo, ma lavoro, famiglia, cultura, svago e riposo si fondono in un'unità sostanziale che ha la stessa radice e la stessa fisionomia dei nuclei familiari che ne costituiscono gli elementi.

È ovvio che tutto questo non è senz'altro già realizzato dovunque e nella stessa misura. Ma esempi luminosi si trovano dappertutto e si procede rapidamente in tale senso. Quel che importa è che l'ideale sia realizzabile e che i risultati conseguiti non siano illusori. Perché altro è costruire artificiosamente un ambiente in cui tutte le manifestazioni di una collettività siano raccolte insieme e giustapposte le une alle altre; altro è riuscire a fonderle organicamente in modo che rispondano effettivamente a un incontro spirituale di tutti e di ognuno, in cui davvero pubblico e privato si vadano progressivamente accostando fino a identificarsi. Ora, in effetti, troppi sono i segni che valgono a testimoniare il raggiungimento di risultati superiori ad ogni nostra immaginazione. Il nostro

scetticismo è destinato a cadere di fronte all'evidenza di certi fatti che non possono essere eccezionali e che comunque indicano la possibilità di procedere sicuramente in tale senso. Ma per rendersi conto adeguatamente della precisa consistenza del cammino finora compiuto, occorre volgere l'attenzione alla forza più decisiva operante in vista di tale ideale e alla sua concreta incidenza nella realtà del mondo sovietico: occorre, cioè, guardare al vero mito e alla vera realtà in cui si raccoglie la nuova fede dei popoli dell'Unione sovietica e che sono espressi nel *piano*.

* * *

Dopo quaranta anni dal suo inizio, la rivoluzione russa può dirsi in un certo senso definitivamente compiuta e in maniera marxisticamente immutabile. A rigore non esiste oggi in Russia una qualsiasi forza di carattere controrivoluzionario. Non esiste e non può esistere per il semplice fatto che mancano i rappresentanti di quella classe per cui un interesse di tal genere avrebbe senso. E poi ormai la vita sovietica è così radicalmente trasformata che non è più possibile immaginare un ritorno alla forma privata dei mezzi di produzione. È la stessa tecnica della nuova produzione che lo renderebbe assurdo. Chiunque si sia accostato agli attuali modi di vita industriale e agricola deve convenire in questa conclusione indiscutibile. Ma proprio perché la rivoluzione è compiuta potrebbe ritenersi che il processo rivoluzionario abbia perso il mordente e tenda a ristagnare nelle posizioni conquistate. Una rivoluzione, si sa, ha un ritmo destinato a esaurirsi più o meno rapidamente, e tanto più rapidamente quanto più presto si è realizzato il programma perseguito. Chi ha fatto la rivoluzione tende a solidificare il nuovo stato e diventa necessariamente una forza conservatrice. Se non

che nell'Unione sovietica la spinta rivoluzionaria non ha avuto lo stesso destino e continua ancora a incidere profondamente nella vita di quei popoli. La ragione del fatto va trovata appunto nel rinnovamento incessante del *piano* che caratterizza questa rivoluzione a differenza delle altre. Il risultato marxistico è ormai scontato, ma esso è diventato soltanto lo strumento per la nuova vita, il cui fine deve ancora segnarsi e si segna effettivamente di quinquennio in quinquennio, anzi di anno in anno nel più vasto orizzonte del quinquennio. Marx rimane alle spalle e il futuro è indicato concretamente da un programma di azione in cui sono impegnate l'intelligenza e la volontà di tutti. Continua la spinta rivoluzionaria perché continua la volontà di un futuro diverso, che non dà tregua al presente.

Il piano ha naturalmente carattere totale, per la Russia e per tutte le repubbliche dell'Unione sovietica. Esso impegna, dunque, la vita collettiva di più di duecento milioni di individui. Dapprima si trattava di un piano che muovendo dal centro si estendeva di grado in grado alla periferia fino alle forme più capillari. Ora il movimento è duplice, dalla periferia al centro e dal centro alla periferia, e tende a formarsi, prima ancora di realizzarsi, con la collaborazione di tutti. Ogni nucleo aziendale elabora e discute — oh come discute! — il programma della propria produzione e l'opportunità della propria trasformazione. Il programma è poi sottoposto all'approvazione e al coordinamento superiore, risalendo progressivamente la gerarchia del sistema produttivo fino a risolversi nell'unico piano dell'Unione. Così elaborato e coordinato esso ritorna per la stessa strada al nucleo aziendale, che torna a discuterlo e soprattutto ad impegnarsi nella sua realizzazione, anche al di là della meta prefissa. Anno per anno tutto l'onore e l'orgoglio dell'azienda, prima ancora che

l'interesse di tutti e di ciascuno, sono posti in giuoco nell'adempimento del piano, e il piano finisce col vivere nel cuore del lavoratore come la ragione del suo essere effettivo. L'azienda diventa cosa propria — la vera proprietà di ciascuno — e la differenza tra cosa pubblica e cosa privata è ridotta progressivamente ai minimi termini.

La riduzione, tuttavia, non sarebbe tanto radicale se il piano concernesse soltanto quello che si suole ritenere il mondo economico e non si estendesse anche al mondo non economico. La distinzione dei due mondi può continuare a sussistere in una società borghese come corrispettivo del dualismo di particolare e universale, ma, là dove particolare e universale sono intrinsecamente legati in un unico modo di vita, è chiaro che la distinzione non ha più ragione di essere né di concepirsi. Il piano riguarda l'azienda in quanto si estende a tutta la realtà di cui l'azienda è al centro, e riguarda perciò l'Unione sovietica in quanto contempla tutti gli aspetti della vita dell'Unione. Nel piano si calcola la produzione del grano, come quella dell'arte e della scienza; si provvede ai bisogni della fabbrica come a quelli della famiglia e della scuola. Il piano in altri termini è il punto di convergenza e di diramazione di tutti i momenti della vita sovietica, e perciò la concreta forma di unione dell'individuale e del collettivo, del lavoratore e dell' uomo, della realtà dell'oggi e dell'ideale del domani. Attraverso di esso ognuno ha modo di sollevarsi progressivamente dal piano della propria azienda a quello della propria regione, della propria repubblica, dell'Unione sovietica, fino a raggiungere i valori più alti del mondo della cultura.

Chi si sia reso conto sul serio del significato e del valore che ha il piano nella vita sovietica può comprendere quanto sia lontana dalla realtà l'accusa contro l'economia di stato e quanto suoni falsa la pretesa della superiorità

dell'iniziativa privata. L'assenza della concorrenza privata, e del suo strumento principale rappresentato dalla pubblicità, dà alla vita dell'Unione sovietica un carattere di uniformità che sembrerebbe dover dare ragione a chi sostiene il sistema economico borghese. Ma la verità è affatto diversa perché proprio nella società borghese manca l'interesse alla *cosa* da parte dei suoi produttori. Via via che dall'artigianato, dalla piccola industria, dal piccolo commercio, si sale alle grandi aziende con miliardi di capitale e poi agli enti semipubblici e pubblici e infine allo stato e al suo gigantesco sistema produttivo, ci si accorge che la così detta iniziativa privata tende a convertirsi in un mito del tutto anacronistico. Che interesse può avere l'impiegato dello stato alla *cosa* dello stato che non è la sua privata? E che interesse può dimostrare l'operaio alla fabbrica che appartiene all'anonima, e da cui attende con impazienza di uscire per tornare al proprio mondo privato? In che senso ufficio e fabbrica sono per il lavoratore più privati di quel che non lo siano nell'Unione sovietica? È ovvio che il vero dualismo tra privato e pubblico vive soltanto nella società borghese e tende ad esasperarsi via via che la tecnica, per far fronte ai bisogni di massa, costringe a sostituire i grandi complessi economici a quelli minori e soprattutto a quelli familiari e individuali. Per quel che riguarda poi la concorrenza, è facile riconoscere quanto incida il costo della pubblicità nella lotta economica privata, quanto essa sia frustrata dai regimi monopolistici, quanto, infine, essa divida l'unità sociale ostacolando la concordia e la collaborazione. Ma non si creda, d'altra parte, che nel regime pianificato manchi il meglio di ciò che la concorrenza può significare, perché, nel raggiungimento dei fini indicati dal piano, ogni azienda cerca di fare di più e di meglio, per mantenere di più di quel che ha promesso, e conseguire la sod-

disfazione del proprio interesse soddisfacendo l'interesse comune. Anche sul piano meramente individuale, l'iniziativa non è più soltanto quella del datore di lavoro o dell'imprenditore o dell'ideatore, ma, oltre che dei capi, anche quella dei gregari, sì che il dirigente della fabbrica ha *interesse* a discutere con i propri tecnici e con i propri operai il modo di far funzionare l'azienda, perché sa che l'operaio ha il suo stesso *interesse* al raggiungimento del fine comune. D'altra parte gli operai, impegnati come sono nello sviluppo della fabbrica, discuteranno tra di loro sul modo di perfezionarla e faranno proposte ai loro superiori per il rinnovamento degli impianti, per la migliore distribuzione dei servizi per il maggior rendimento di ogni macchina. Dirigenti e operai non avranno ragione di conflitto ma di sempre più profonda e intima collaborazione, perché gli uni e gli altri sanno che il loro benessere deriva dal loro accordo, così nella iniziativa come nella realizzazione. Il che non è di fatto confinato nel mondo delle utopie, ma costituisce una realtà viva e operante, come è facile constatare a chiunque si sforzi di comprendere l'effettivo funzionamento della fabbrica nelle discussioni dei suoi consigli e nella articolazione dei suoi organi. Chi di fronte all'evidenza di questi fatti continua a fantasticare sui benefici della iniziativa privata vive soltanto di ricordi e di nostalgie. Egli scambia il privato di quattro individui con quello di migliaia di operai o di impiegati, dimenticando che la molla che muove i quattro può non essere solo privata, ma che la molla che muove le migliaia di estraneati non può essere quella dei quattro.

* * *

La concorrenza, l'emulazione, l'idealità del fine da raggiungere sono dunque le forze che muovono il popolo so-

vietico nell'adempimento del piano. Piano che è di tutti e di ciascuno, così come la fede, la speranza, la gioia di una collettività che si sente veramente una. Ma perché si senta veramente una, vale a dire perché il colloquio sia veramente possibile, un'altra condizione si è resa indispensabile nella vita sovietica. Per comprenderla è necessario ripensare ai dirigenti, ai tecnici e agli operai di una nostra fabbrica. V'è l'ingegnere capo che discute con i direttori di reparto e scambia qualche volta poche parole con gli operai più qualificati. Ma come discutere con i manovali? E a quale fine? Perché la collettività rappresentata da una fabbrica sia davvero operante all'unisono occorre che vi sia la possibilità di incontrarsi in un comune discorso. Ma di che discorrere con l'analfabeta? Troppo ricca umanità è necessaria per giungere fino a lui e la differenza di piano è troppo grave perché possa pensarsi a un'intesa continua e regolare. Se non che l'analfabeta non esiste nella fabbrica sovietica e nemmeno il semianalfabeta. La scuola obbligatoria per *tutti* è ormai di dieci anni e conduce *tutti* alle soglie dell'università. Nelle fabbriche poi gli operai iscritti alle università, nei corsi serali o per corrispondenza, sono molti e lo stesso ingegnere che dirige l'azienda è spesso un ex-operaio giunto alla direzione per tale via. La scuola, la cultura, unisce tutti su di uno stesso piano e il colloquio diventa naturale e senza artifici di sorta. Teatri, cinema e concerti sono frequentati da operai e contadini; i giornali sono letti da tutti con avidità; la cultura scientifica è patrimonio comune; il libro è stampato in centinaia di migliaia o milioni di copie. Se la donna addetta all'ascensore legge nelle pause *La chartreuse de Parme*, se l'autista in attesa studia un trattato di calcolo infinitesimale, se in ogni lontana casa di contadini v'è la libreria con i classici più importanti, di tutto si può discutere con tutti e lo sfasamento

non è possibile. Il comunismo russo ha trovato nel libro il suo più grande strumento di realizzazione. L'avidità di leggere è sbalorditiva e nessuna difficoltà vale ad arrestare lo sforzo volenteroso. Né la lettura si limita ai giornali e agli ebdomadari. La regola è il libro, di cultura o scientifico; soprattutto, il classico. L'operaio, il contadino e il classico. In questo trinomio è la chiave per intendere davvero il comunismo russo.

Il colloquio sul piano di una elevata cultura implica naturalmente che la cultura sia concepita come il valore supremo e che le sue istituzioni abbiano il carattere sacro dei templi. Le colonne dei ragazzi delle scuole elementari che incontrammo sulle scale dell'università di Mosca erano condotte alla visita del tempio maggiore. Dovevano trovare in esso la ragione della fede nel loro cammino, l'ideale da raggiungere. E l'università di Mosca, che già accoglie, nella parte finora costruita, seimila alunni, oltre le molte migliaia di esterni, domina con la sua mole l'orizzonte di chi arriva nella città e si appresta a intendere il suo segreto.

Alla cultura nulla si rifiuta — ci diceva Kruscev, per illustrarci la fede nella più vera forza del futuro. E tutte le vie della cultura, tutti i suoi strumenti — dai libri ai dischi, dalla radio alla televisione, dalle scuole ai teatri, ai cinema, ai concerti — sono elargiti gratuitamente o a prezzi inferiori ai costi. La cultura è un diritto e un dovere per tutti. Il che importa naturalmente che i posti più alti della gerarchia sociale, anche dal punto di vista economico, siano quelli dei professori universitari, degli accademici e degli scrittori.

Così concepita la cultura, è venuta a mancare nell'Unione sovietica la ragione prima del distacco occidentale tra borghesia e proletariato. Il vero strumento della rivoluzione del quarto stato deve essere ritrovato nella

scuola, che ha compiuto il miracolo di un'omogeneità essenziale di cultura in tutti gli strati del popolo e in tutte le forme della sua attività. Non c'è più l'*ignorante* con cui si crede che non sia possibile discutere. Non c'è, e soprattutto non ci sarà, via via che i vecchi — gli adulti sono già stati educati nelle scuole serali — scompariranno e che la scuola unica dei dieci anni avrà portato tutti i suoi frutti.

* * *

Il problema, invece, che l'Unione sovietica si trova ora a dover risolvere è proprio l'opposto di quello che deriva da una insufficiente cultura. Compiuta la scuola unica di dieci anni, tutti vogliono entrare negli istituti superiori o nelle università. Ma l'università non è, come da noi, aperta a tutti. L'obbligo scolastico vale fino all'istruzione superiore, che è invece riservata ai migliori. Il numero chiuso vige per ogni specializzazione e i posti sono messi a concorso. Né potrebbe essere diversamente se lo studente universitario è nella massima parte dei casi uno stipendiato e se a ognuno si garantisce l'impiego non appena conseguito il titolo. Finora il problema era di non eccessiva importanza data la necessità e l'urgenza di preparare i quadri per un paese di duecento milioni di abitanti. Si muoveva quasi dallo zero e le porte erano facilmente aperte. Ma ora non più. Oggi il fabbisogno è molto inferiore agli aspiranti e occorre stringere i freni. Con la scuola unica decennale il domani imporrà restrizioni ancora maggiori. I dirigenti russi avvertono la gravità della situazione e cercano di provvedere. Ma come?

Kruscev, a una mia domanda in proposito, ci raccontava un episodio da lui osservato qualche giorno prima. Un ragazzo torna da scuola e riferisce alla madre di aver

riportato un tre (appena la sufficienza essendo i voti soltanto cinque). La madre rimprovera il figlio e lo ammonisce:

— Se continuerai così finirai per lavorare in fabbrica.

— Come — continuava Kruscev — nel paese del proletariato la fabbrica finisce per diventare uno spauracchio? Questo deve assolutamente finire.

— Ma come evitarlo — insistevo io — se tutti vogliono conseguire i titoli superiori?

La risposta di Kruscev non fu perentoria, ma dimostrò la precisa consapevolezza della gravità del problema. Egli disse, infatti, che la questione era allo studio e che non poteva prevedere la soluzione che sarebbe stata adottata: si limitava ad esporre soltanto un suo progetto personale che avrebbe cercato di far discutere. Il progetto consisteva nel rendere obbligatorio per tutti e per un certo numero di anni il lavoro nelle fabbriche e nei campi al termine della scuola unica. Non è il caso, naturalmente, di entrare qui nel merito della proposta: essa vale soltanto come sintomo di una situazione che può ben essere compresa in un paese come il nostro, dove, accanto a una istruzione di massa estremamente povera, esiste l'esercito sempre maggiore dei laureati disoccupati.

Quale sarà veramente la soluzione del problema è difficile immaginare. Ma riflettendo sul rapido processo di meccanizzazione e di automazione che va estendendosi anche nell'Unione sovietica, così nell'industria come nell'agricoltura, si può attendere una progressiva diminuzione della mano d'opera non qualificata e la necessità di una cultura sempre più specializzata in ogni ramo e in ogni stadio del lavoro produttivo. Il che naturalmente condurrà a una riduzione ulteriore delle ore di lavoro, come già sta avvenendo in molte industrie e come è già in progetto per molte altre. Lo sviluppo della tecnica varrà ad attenuare

progressivamente il contrasto tra il lavoro intellettuale e il lavoro manuale, e a eliminare quindi fin dalle radici ciò che ancora vale a caratterizzare in gran parte la distinzione tra borghesia e proletariato.

* * *

Il richiamo ai caratteri fondamentali della rivoluzione comunista può essere sufficiente a chiarire l'importanza e il valore degli strumenti adoperati e dei risultati raggiunti. Se questi risultati volessimo determinare nella loro massima manifestazione, dovremmo via via spostarci dai confini europei verso quelli orientali ed oltre. Non si può comprendere davvero il comunismo sovietico se non si spinge lo sguardo alle repubbliche orientali, alle terre vergini e poi — al di là dei confini — nel mondo della Cina. Soltanto oltrepassando gli Urali e spingendosi nel cuore del Kazakistan si può avere il senso delle effettive proporzioni della rivoluzione del quarto stato. Perché lì propriamente viveva il quarto stato nelle forme più rudimentali che giungevano fino al primitivismo di popoli nomadi. Per questi popoli non valeva più il concetto di proletariato, così come non valeva per i popoli indigeni delle colonie degli occidentali. Più che di un quarto stato converrebbe parlare addirittura di un quinto stato.

Ebbene, il significato più alto e più profondo della rivoluzione comunista va ricercato proprio nella sua capacità di estendersi dal quarto al quinto stato e di portare tutti allo stesso livello di civiltà e quindi alla stessa libertà spirituale. Chi parla di libertà e non ha visto il miracolo che è stato operato nelle terre vergini non può porsi in concreto il problema e non può vederne le precise dimensioni.

Si parla di deportazioni in massa di gente inviata a dis-

sodare le terre vergini e si parla del sangue versato per conseguire gli attuali risultati. Un'indagine sulle proporzioni di tali fatti è qui fuori di luogo e non si vuol avere alcuna intenzione di attenuare l'eventuale gravità degli strumenti adoperati. Una rivoluzione è una rivoluzione e il suo ciclo si afferma nel sangue. Ma la rivoluzione poi si giudica dal punto di arrivo e non soltanto dalla via percorsa. Ora il punto di arrivo è proprio quello dell'assoluta parità civile raggiunta dai popoli nomadi ed analfabeti di qualche decennio addietro. Chi è stato nella università, nell'accademia, nel conservatorio e negli altri istituti culturali di Alma-Ata non può non conservare per sempre il ricordo delle facce dei professori, degli accademici, dei poeti, degli scrittori, degli artisti lirici conosciuti nell'esercizio delle loro funzioni. Visi di selvaggi inariditi dal sole e dalla vita nomade, che sembravano affatto estranei ad ogni possibilità di cultura; visi di primitivi non addolciti da nessuna tradizione di esperienze superiori e apparentemente incapaci di accostarsi ai valori della nostra civiltà. Ma poi aprivano bocca per rispondere alle nostre domande e, attraverso la durezza dell'accento, venivano fuori le parole misurate, oneste, sicure dei competenti, i quali avevano la forza e la coscienza di poter entrare in colloquio con gli esperti stranieri, che venivano dalle università e dalle accademie europee. Gli occhi si illuminavano e a poco a poco la rozzezza si attenuava: il contrasto dei volti finiva per scomparire e la conversazione si avviava per la propria strada, su di un piano comune, dove era possibile incontrarsi, comprendersi e sollevarsi insieme. E poi la musica e poi il canto: sempre da quei visi, da quelle bocche. Qualche decennio fa vivevano nel deserto: loro, proprio loro, e non soltanto i loro padri. Alle volte si trattava di popoli la cui lingua non aveva alcuna tradizione scritta; e si era dovuto compiere il la-

voro di creare addirittura l'alfabeto, e poi i libri e poi le scuole. Oggi in quelle lingue si insegna nelle università e si recita in teatro. E con la lingua si è sviluppata la coscienza civile e politica; i popoli si sono uniti in comunità consapevoli: sono sorte le nuove repubbliche autonome, orgogliose della loro vita nazionale e felici di far parte della grande Unione sovietica. Poi in mezzo al deserto, tra le terre vergini dissodate e quelle ancora da dissodare, il grande esempio dei sovkos, dei pionieri, con i grandi attrezzi industriali, con le loro istituzioni assistenziali e culturali, con la scuola unica di dieci anni, con il comunismo vissuto e non soltanto predicato. Il Kazakistan quest'anno ha consegnato allo stato un miliardo di pud di grano e ha superato la grande produzione dell'Ucraina. Calcolando anche il grano trattenuto dalla repubblica, si è raggiunta quasi la misura di un quintale a testa per tutta la popolazione dell'Unione sovietica.

* * *

Con le macchine costruite oltre gli Urali e con l'esempio dei popoli redenti, la rivoluzione comunista ha passato i confini ed è entrata in Cina. La fabbrica delle fabbriche di Sverdlovsk sta preparando attrezzature per le officine cinesi e indiane, e l'opera di penetrazione va diffondendosi. Sono centinaia di milioni di uomini che si aprono a una nuova civiltà. La rivoluzione comunista sta raggiungendo proporzioni che superano ancora ogni nostra possibile immaginazione. Nessuna forza storica ha mai avuto tale capacità di trasformare la vita dei popoli.

Ora ci si domanda: — perché i popoli occidentali, le grandi potenze europee che hanno colonizzato i paesi dell'Africa e dell'Asia, non hanno raggiunto gli stessi risultati e non hanno saputo o voluto sollevare le popola-

zioni indigene al proprio grado di civiltà e di cultura? Perché non hanno industrializzato i territori di cui si sono impadroniti? Perché anticolonialismo da una parte e colonialismo dall'altra?

La domanda, naturalmente, è ricca di tante altre che in essa sono implicite, soprattutto se si pensi che i paesi occidentali hanno operato per un verso in nome del cristianesimo, cattolico o protestante che sia, e, per un altro verso, in nome della libertà, della fratellanza e dell'eguaglianza. Essi hanno creduto di poter definire la loro opera come missione di civiltà e oggi non temono di accusare di barbarie chi ha dato loro l'esempio dell'anticolonialismo.

La risposta non può non investire tutta la realtà della società borghese e sarà quella che varrà a caratterizzare la differenza essenziale tra il comunismo russo e il comunismo dei paesi occidentali. In via preliminare può dirsi che la fratellanza predicata dal cristianesimo e dalla borghesia, e i necessari corollari della eguaglianza e della libertà, sono soltanto espressione di una volontà conservatrice che non ha nulla da vedere con l'esigenza rivoluzionaria per cui cristianesimo e illuminismo sono venuti al mondo. Contro questo tipo di libertà aveva facile giuoco l'ironia di Kruscev nel nostro incontro, anche se veniva fatto di guardare alle sue mani e di domandarsi se esse avessero sparso del sangue. Gli è che insanguinate sono anche le mani di quei governanti europei che inorridiscono di fronte alle libertà soffocate, ma inorridiscono ancora di più di fronte alle libertà rivendicate. Che, se poi si domandassero sul serio fino a che punto siano gli altri a commettere crimini contro la libertà e non essi stessi col provocarli e prepararli, forse il concetto di libertà acquisterebbe un diverso significato e non si presterebbe ai giuochi di prestigio con cui lo si adopera in

un senso o nell'altro. Giuochi di prestigio a parte, quando si guarda al grado di civiltà di alcune repubbliche dell'Unione sovietica e all'elevazione del proletariato al livello culturale borghese e più che borghese, si deve pur convenire che l'eredità del cristianesimo è rappresentata più dalla rivoluzione comunista che non dalla difesa del mondo capitalistico.

* * *

Abbiamo ora tutti gli elementi per indicare con esattezza la differenza fondamentale tra comunismo russo e comunismo occidentale, e insieme per spiegare la ragione che non consente di ripetere in occidente l'esperienza della vita sovietica. Il comunismo russo affonda le sue radici nella realtà di un popolo che sente i valori della collettività come costitutivi della propria vita. La comunione e la fede sono perciò le sue caratteristiche principali, sì che la politica ha la stessa profondità della religione e richiede lo stesso atteggiamento spirituale e lo stesso impegno morale. Al popolo si può chiedere il sacrificio dell'oggi per un avvenire remoto, senza che questo comprometta seriamente la fiducia e la volontà. Il mito può essere proiettato nel futuro e ciò non ostante conservare la forza propulsiva necessaria al suo conseguimento. Dopo quarant'anni si può ancora parlare di precedenza dell'industria pesante, e continuare ad alimentare la speranza ed anzi la certezza di un mondo migliore.

La situazione del comunismo occidentale, invece, ha caratteristiche completamente diverse e opposte. Qui manca la possibilità di *sentire* davvero la priorità del collettivo, e la molla che muove la realtà politica è prevalentemente, per non dire esclusivamente, quella del

tornaconto personale. La vita sociale è ispirata in modo fondamentale alla metafisica che informa la mentalità borghese e conserva anche sul piano del comunismo una fisionomia decisamente illuministica. Pensiero ed azione sono informati al principio di un individualismo sempre più radicale, che non consente un'unificazione di carattere sostanziale. Un estremo soggettivismo finisce col colorire ogni atteggiamento teoretico e pratico, e l'ipercriticismo disgregatore rende vano ogni tentativo di determinare un accordo efficiente e tanto meno una meta comune. Ognuno ripiega nel proprio mondo particolare e la comunicazione con l'altro diventa affatto formale ed estrinseca. Il colloquio si inaridisce progressivamente e la vita spirituale procede verso le forme del solipsismo speculativo e pratico. In tali condizioni un programma politico, che non miri all'immediata soddisfazione del tornaconto individuale, non può alimentare alcuna effettiva fiducia né porre in azione le forze necessarie per la sua realizzazione. Il che comprendono benissimo i vari partiti comunisti e socialisti, che lasciano nello sfondo ogni principio ideologico, e pongono l'accento sulle mete prossime delle rivendicazioni salariali e della conquista sempre maggiore dei diritti borghesi. Il punto di partenza e il punto di arrivo sono sempre quelli delle carte dei diritti e si tratta soltanto di eliminare la disparità e cioè la permanenza del privilegio economico. Si tratta in altri termini di togliere il di più ai ricchi ed estendere a tutti il diritto di proprietà. Il che è stato esplicitamente affermato dalla stessa chiesa cattolica che proprio in questo modo ha impostato il problema della giustizia sociale. Non tendere al comune, ma soltanto all'eguale. Togliere, cioè, le sperequazioni che alimentano il contrasto classista e migliorare progressivamente le condizioni del proletariato assimilandole a quelle borghesi.

Per comprendere fino in fondo la situazione del comunismo occidentale è necessario riflettere adeguatamente sul fatto che esso è un prodotto della mentalità borghese, e che continua a vivere sul piano ideologico e su quello dell'azione politica sotto la direzione costante di uomini della borghesia. Il che vuol dire che il nostro comunismo è soltanto l'ultima tappa della rivoluzione borghese e non può avere la fisionomia di una nuova rivoluzione e tanto meno di una rivoluzione antiborghese. È una trasformazione interna della borghesia, destinata a rendere borghese il proletariato. Parità di diritti e democrazia sono i termini che la qualificano senza uscire affatto dai binari segnati nell'ottantanove. Lo stesso marxismo è ricondotto essenzialmente alla metafisica del settecento e vive ambiguamente tra illuminismo e positivismo, senza sapersi sollevare alle esigenze più profonde dell'idealismo hegeliano e posthegeliano.

Data la sua natura tipicamente borghese, si comprende bene come il comunismo occidentale non riesca ad attecchire là dove lo sviluppo della borghesia è tale da essersi già esteso in notevole misura al proletariato. Nei paesi anglosassoni, nei paesi scandinavi, nella Svizzera e in gran parte della Germania i partiti comunisti non riescono ad avere una vita effettiva perché il proletariato è già talmente imborghesito, da non aver più bisogno di una spinta rivoluzionaria. Se poi volgiamo lo sguardo allo stesso nostro paese, dobbiamo convenire che il comunismo ha una presa sempre minore là dove il proletariato ha conquistato condizioni di vita più agiate ed ha assaporato le forme del *comfort* borghese. Il marxismo è distrutto dal borghesismo e non viceversa. Il comunismo occidentale, cioè, è un fenomeno che si estende ad alcune forme di proletariato arretrato e in alcuni paesi di economia depressa. Ma non è in alcun caso una nuova filosofia, una

nuova fede o una nuova concezione della vita. Esso non interrompe il processo verso il solipsismo, ma anzi lo approfondisce e lo estende al proletariato. L'incapacità di superare il livello borghese vale poi a spiegare come il nostro comunismo estenda al proletariato proprio il più grave limite della borghesia e cioè l'individualismo e il tornaconto personale. Lungi dall'educare all'amore e al collettivo, esso educa alla rivendicazione del *mio*, al diritto e alla lotta. Il proletario finisce con l'odiare il borghese, ma anche con l'amare di meno l'altro proletario, perché ormai l'odio contro il borghese gli ha fatto avvertire l'alterità e lo ha avviato a rinchiudersi nel proprio mondo particolare. Quando si dice che l'operaio o il contadino di oggi non è buono come quello di ieri, si riconosce una verità di fatto che va interpretata nel senso che il proletario di oggi è stato guastato dal borghese, contagiato dall'individualismo borghese, soprattutto da quel partito comunista borghese che lo ha educato apparentemente all'odio contro il borghese ma in effetti all'unico amore del modo borghese di vita. Il sogno del proletario è diventato pertanto quello di giungere a far parte del mondo che odia, non di distruggerlo e di instaurare un nuovo mondo, con altri ideali e altri valori. I valori sono quelli già creati dalla borghesia e si tratta soltanto di farne beneficiare anche il proletariato. Sì che quando il proletariato sarà diventato tutto borghese il còmpito del comunismo sarà finito per sempre.

* * *

Queste considerazioni valgono naturalmente a illustrare i limiti del nostro partito comunista e le sue interne antinomie. Il limite maggiore è segnato dal dualismo che in esso è evidente tra dirigenti e massa, e cioè

tra borghesi e proletari. I dirigenti, almeno nella massima parte, hanno interessi affatto diversi da quelli dei gregari e propriamente interessi di borghesi di fronte a interessi di proletari. La vita *comune* tra dirigenti e gregari non può quindi in alcun modo determinarsi. Di comune vi è solo la *strumentalità* reciproca. Il colloquio è perciò nella massima parte estrinseco e artificioso. Anche con la migliore buona fede da una parte e dall'altra, la vita delle due parti non diventa convivenza. Il dirigente continua a vivere da borghese, in ambiente borghese, con modi e gusti tipicamente borghesi.

La conseguenza fondamentale che ne deriva è che il dirigente comunista non mira affatto a compiere la rivoluzione, ma soltanto a consolidare la sua posizione di borghese nell'organizzazione del partito così detto rivoluzionario. Via via poi che il proletariato si imborghesisce, la funzione del dirigente diventa quella di rendere sempre meno rivoluzionario il programma e di garantire al proletariato più evoluto che la rivoluzione eversiva non si farà. Il partito acquisterà di fatto una fisionomia sempre più riformista e si avvierà a poco a poco verso il socialismo e infine verso la socialdemocrazia, la quale, per conto suo, correrà decisamente verso i programmi di centro e di destra. La fine della corsa generale sarà segnata da due partiti di foggia americana o inglese, ma più americana che inglese. Questo il destino del nostro comunismo. Il nostro partito comunista, in altri termini, ha la funzione di accelerare il processo di imborghesimento del proletariato e, proprio per il fatto di essere condotto e guidato da borghesi, diventa, consciamente, il più forte alleato della borghesia in genere e del capitalismo in particolare. Si tratta di eliminare il contrasto delle classi senza compromettere gli interessi e gli ideali borghesi, soprattutto consentendo lo sviluppo estremo dell' individualismo. Ora

quale forza mediatrice sarebbe possibile immaginare più adatta del partito comunista ad assolvere questo còmpito? Per quanto l'affermazione possa sembrare paradossale, è certo che la collusione tra capitalismo e comunismo nei nostri paesi è molto più forte di quanto non si sospetti, anche se le occasioni, i motivi e gli interessi che ne sono a fondamento non appaiono orientati consapevolmente nella direzione indicata.

Ma, se è così, è chiaro che il partito comunista nostro non ha nulla a che vedere con il comunismo russo e ne costituisce anzi l'antitesi più radicale. La sua realtà è un'altra perché altra è la meta da raggiungere. Di effettivamente comunista, e cioè di antindividualistico, nel nostro comunismo non v'è neppure l'ombra. I cammini procedono in senso inverso e non v'è alcuna possibilità di incontrarsi. Il partito comunista italiano potrà essere dipendente in tutto da quello sovietico, ma ne differirà sempre per il suo carattere decisamente, irriducibilmente anticomunista.

* * *

Se ora volessimo chiarire la ragione della radicale opposizione tra i due comunismi, non avremmo che da ripetere in termini inversi, per il comunismo russo, il ragionamento fatto per il comunismo occidentale. Nel comunismo russo, infatti, non c'è posto per la borghesia. Non c'è posto perché in Russia, a differenza dell'occidente, non si è avuta la rivoluzione borghese e non si è quindi determinato il consolidamento di una vera classe borghese operante all'interno del proletariato o come sua guida e educatrice. Il proletariato è rimasto incontaminato attraverso la rivoluzione, e l'attuale classe dirigente è proletaria. Non v'è, dunque, nessun dualismo tra diri-

genti e gregari, perché l'ascesa nella gerarchia sociale si opera nelle fila del proletariato e il punto di partenza è comune per tutti. In ogni gerarchia si ritrova il volto dell'ex-contadino o dell'ex-operaio e il colloquio tra governanti e governati è reso possibile dall'originaria ed effettiva convivenza. Non si è verificata in Russia la separazione di terzo e quarto stato, né si sono, quindi, determinati costumi, mentalità, valori diversi e contrastanti, sì che lo sviluppo sociale si compie su di una via comune a tutti e che tutti percorrono insieme fermandosi alle varie tappe in essa segnate.

È chiaro che la permanenza dell'unità originaria non può non corrispondere alla permanenza dei valori originari e prima di tutto alla fede nel cammino da compiere. Al carattere genuino del popolo non hanno avuto modo di opporsi l'ipercriticismo e anche lo scetticismo del borghese, e la crisi della civiltà occidentale non ha potuto investire il processo di un mondo che è rimasto fondamentalmente estraneo alle forme più esasperate dell'intellettualismo. Il che vale a spiegare non soltanto l'omogeneità del corpo sociale e la possibilità di un sostanziale comunismo, nel significato più profondo della parola, ma anche e soprattutto il senso di umanità con cui la rivoluzione è potuta andare incontro ai popoli selvaggi e nomadi, e ha potuto riconoscere in essi la stessa stoffa spirituale, sì da unirsi a loro e con loro percorrere la stessa strada. Il colonialismo occidentale è un altro aspetto del dualismo di borghesia e proletariato, ed esso non poteva perciò attecchire là dove tale dualismo è mancato fin dalle origini e non ha più modo di costituirsi.

La constatazione storica della mancanza della rivoluzione borghese in Russia è la premessa indispensabile per intendere davvero la rivoluzione comunista, la quale, liquidando il sistema zarista e la tradizione di vita ad esso

legata, ha raggiunto insieme i fini del terzo e del quarto stato senza avere il tempo e la possibilità di distinguerli. Non si è potuta perciò formare la figura del borghese tendente a strumentalizzare per il proprio benessere la massa del proletariato e quella dei popoli primitivi; non si è determinata la mentalità egocentrica e classista di una minoranza capitalistica volta allo sfruttamento di una mano d'opera considerata come merce; non ha potuto, perciò, svilupparsi il presupposto necessario per il nascere di un individualismo destinato a corrompere l'unità sociale e a impedire la realizzazione di un vero comunismo.

* * *

Non è da credere, tuttavia, che i limiti della società borghese non si avvertano affatto nell'Unione sovietica e che la rivoluzione comunista sia rimasta del tutto estranea a certi motivi contraddittori del nostro mondo occidentale. Non bisogna dimenticare che la civiltà russa è di origine europea e che la stessa fisionomia delle città — soprattutto Leningrado — è segnata dall'arte e dallo spirito dei paesi occidentali, a cominciare dall'Italia. La cultura russa, perciò, è intrinsecamente legata alla cultura europea, e non può non risentire del carattere borghese della nostra mentalità. Del resto borghese era anche Marx e già dal marxismo la rivoluzione ha attinto i primi elementi negativi. Dall'occidente è passato in Russia gran parte del mondo instaurato dalla rivoluzione borghese, e un certo borghesismo ha finito necessariamente per diffondersi e per consolidarsi. L'*intellighenzia*, soprattutto, ne è stata in gran parte ispirata e la narrativa russa ne è un po' tutta colorita.

Ora gli artefici della rivoluzione appartengono appunto alla *intellighenzia* e non hanno potuto non immettere in

essa tanti motivi del loro e del nostro mondo spirituale. Il che hanno avvertito più o meno esplicitamente anche i dirigenti della politica russa, i quali tendono a mettere in guardia verso la stessa letteratura che ha preparato la rivoluzione. Le riserve sul carattere rivoluzionario dei precursori diventano sempre maggiori e figure di primo piano — come ad esempio Tolstoi — sono guardate con diffidenza. Lo stesso Dostoevskij è posto al margine della nuova cultura e comunque ben differenziato dall'ideale del così detto *realismo romantico* che oggi viene teorizzato ed esaltato.

Il pericolo della cultura borghese come cavallo di Troia del mondo occidentale è stato non solo avvertito, ma anche decisamente denunciato, soprattutto nel periodo staliniano, per alcuni settori e per alcune correnti di pensiero. In filosofia ad esempio si è svolta una critica perentoria degli indirizzi occidentali di moda, specialmente del mondo anglosassone. La condanna della psicanalisi, dell'esistenzialismo, del neopositivismo, della metodologia e dell'analisi del linguaggio, è l'espressione più caratteristica di questa sensibilità e di questa preoccupazione. Ma la coscienza del pericolo si è estesa a poco a poco a tanti altri aspetti della cultura e della vita, dall'architettura al cinema, alla musica, al teatro, fino agli usi e ai costumi più caratteristici. Né a questa preoccupazione è rimasta estranea la volontà della così detta cortina di ferro, la cui consistenza e rigidità è stata in gran parte dovuta al bisogno di difendere il mondo della rivoluzione dal contagio del mondo borghese e capitalistico. Da una parte la fede e l'ingenuità, dall'altra l'abito ipercritico e l'animo disincantato. Quanto possa essere pericoloso il contagio nel periodo di formazione della nuova realtà appare subito evidente, soprattutto se si pensa all'altro inevitabile contagio dato dalle necessità unificatrici della tecnica e del-

l'industrializzazione. Certo, la cortina di ferro è un artificio destinato a rivelarsi in ultima analisi inadeguato al pericolo e incapace di evitarlo, ma ciò che ai dirigenti sovietici, e in particolare a Stalin, appariva necessario era di ritardare al massimo il contatto e il confronto, in modo da permettere al nuovo regime di consolidarsi e di trarre dai risultati conseguiti la fede nella superiorità dei propri valori.

* * *

La cortina di ferro, invece, è improvvisamente calata e la gravità del pericolo è apparsa nella massima evidenza. La nuova politica instaurata dopo la morte di Stalin, e clamorosamente consacrata dal XX Congresso del partito, ha fatto irrompere o per lo meno accentuare nell'Unione sovietica le prime e più caratteristiche manifestazioni della civiltà borghese. La così detta *distensione* si è operata sul piano interno e internazionale e i risultati possono essere variamente giudicati. Ma, al di là di tutte le possibili considerazioni, una domanda vien fatto di porre chiaramente e decisamente: — era la situazione del nuovo regime sovietico sufficientemente matura per tentare fin d'ora il contatto immediato con l'occidente o bisognava avere la forza di mantenere ulteriormente la cortina di ferro in attesa di un maggiore consolidamento dei nuovi istituti e dei nuovi modi di vita? La risposta a questa domanda non è facile ed è in certo senso superata dagli eventi. La distensione è avvenuta e forse non poteva non avvenire, per ragioni note o forse ignote. Ma se la risposta può essere inutile da questo punto di vista, essa si impone esplicitamente per comprendere quello che sta avvenendo e soprattutto per volgere lo sguardo all'avvenire del processo rivoluzionario nell'Unione sovietica e negli altri paesi. Ora,

se sono fondate le considerazioni svolte sul comunismo russo e su quello occidentale, la risposta non può non essere tendenzialmente volta a riaffermare il pericolo del contagio col mondo borghese. Il popolo dell'Unione sovietica ha tutto da perdere e ben poco da guadagnare da un immediato allargamento della propria esperienza alle manifestazioni della vita dell'occidente. Se è vero che la nostra civiltà è in crisi, è vero anche che la crisi è manifestazione di un intellettualismo raffinatissimo che ha appunto il fascino della raffinatezza. Essa non può non rappresentare una qualche tentazione per un popolo ancora inesperto e aperto alla vita con tutte le proprie forze. Susciterà dapprima una certa reazione, ma poi si insinuerà a poco a poco nelle coscienze, attenuando la fede e incidendo nel pensiero e nell'azione. Non appena entrati nell'Unione sovietica si ha la chiara percezione delle prime conseguenze del contatto prematuro. E lasciamo pure da parte le manifestazioni del costume e della vita quotidiana, dalle prime apparizioni del *jazz* a quelle delle vesti scollate; dall'introduzione dei film europei alla probabile prossima introduzione di quelli americani; dalle prime forme di *maquillage* accentuato fino alle altre raffinatezze apprese dagli stessi film stranieri. Sono piccole cose, apparentemente insignificanti, ma che portano dietro di sé tanta parte della mentalità da cui sono nate e cioè il germe di quella metafisica che informa la nostra società borghese.

Ma dietro queste minuzie si cela poi il più grosso problema psicologico, che è quello della diminuzione di fede nel proprio modo di vivere e della ricerca di modelli stranieri ai quali adeguarsi. Veramente impressionante da questo punto di vista è diventata la crisi degli architetti. Nel periodo staliniano si era reagito contro le forme dell'architettura occidentale e si era cercato di difendere la

tradizione russa. Se non che questa tradizione non era propriamente russa, bensì nella massima parte italiana e anche francese, dal barocco al neoclassico e al liberty. Mantenersi fedeli alla tradizione, quindi, significava insistere in una sorta di neoclassicismo, appesantito da elementi barocchi e da ornamentazioni floreali. La recente architettura sovietica è tutta informata a questo ideale e anche gli edifici più rispondenti alle nuove esigenze tecniche, come, ad esempio, gli aeroporti, sono sempre ricchi di colonne e di capitelli e di guglie e di stucchi e di quanto altro può convenire a uno stile chiesastico d'altri tempi. L'albergo che ci ospitava a Mosca, e che è stato inaugurato solo da qualche anno, ha all'esterno e più ancora all'interno tutto l'aspetto di un tempio costruito senza alcuna preoccupazione di funzionalità. La stessa università, che è il più grandioso edificio della nuova Mosca, risente dello stesso stile e dello stesso ideale architettonico. Ebbene, tutto questo si è rivelato quasi improvvisamente nei suoi limiti evidenti agli architetti sovietici dopo la distensione e i primi contatti diretti con l'occidente. L'orgoglio di pochi anni addietro si è mutato in mortificazione e tutti fanno a gara per denunciare gli errori commessi e per proclamare la necessità di altri criteri artistici e funzionali. Si insiste, sì, nella ricerca di uno stile architettonico proprio e perciò diverso da quelli del mondo occidentale, ma si riconosce insieme il bisogno di rispondere agli stessi fini e di servirsi degli stessi mezzi. D'altra parte il nuovo stile da instaurare ha per ora soltanto la consistenza di un'aspirazione e la crisi diventa sempre più grave con tutte le conseguenze psicologiche che si possono immaginare. Meno grave la crisi appare nelle repubbliche dell'Asia centrale, là dove la tradizione architettonica indigena consente una ricerca più libera dalle forme europee e più lontana perciò dai pericoli del compromesso.

* * *

L'esempio della crisi degli architetti è soltanto uno di quelli che si possono addurre per chiarire le conseguenze, che si vanno manifestando, della distensione e delle nuove direttive del XX Congresso. Il contatto con l'occidente ha cominciato a far nascere nell'animo dei Russi una serie di dubbi che non può non incrinare la fede rivoluzionaria. La discussione si allarga e si approfondisce dappertutto e una nuova ricchezza spirituale sembra penetrare dalle porte semiaperte. Ma in effetti si tratta di una ricchezza equivoca e pericolosa, che può mutarsi in ragione di arresto e di impoverimento. Per ora il dubbio incide soltanto su una serie di problemi particolari e rimane sostanzialmente in superficie, ma potrà il processo critico fermarsi alla periferia o dovrà prima o poi raggiungere il centro della nuova realtà e cioè il principio stesso della fede rivoluzionaria? Potrà, in altri termini, il comunismo russo continuare a difendere l'essenza della propria rivoluzione, o finirà prima o poi per essere travolto dallo spirito della civiltà borghese al quale vuole contrapporsi?

Il problema può essere considerato da due punti di vista diversi a seconda che ci si limiti al piano più immediatamente politico o ci si sollevi a quello di carattere storico-filosofico. Politicamente si potrà cercare di attenuare il contagio dell'occidente e di far macchina indietro nel processo di distensione. Ma la cosa non è facile soprattutto dopo tanta propaganda contro il culto della personalità e tanta esaltazione della autonomia e della critica. Stalinizzare di nuovo dopo aver destalinizzato non è consentito facilmente neppure a un regime abituato alla più ferrea centralizzazione. Il pericolo di un brusco ritorno sarebbe gravissimo e le conseguenze potrebbero essere fatali anche sul piano internazionale.

Dal punto di vista storico-filosofico, poi, la previsione del progressivo imborghesimento è tutt'altro che da escludersi, e la ragione è che la mancanza della rivoluzione borghese non ha significato in Russia la creazione di una cultura non borghese. Il che vuol dire che il comunismo russo può avere il carattere differenziale di una fede che manca a quello occidentale, ma non riesce ad avere una metafisica propria in funzione della quale consolidare la critica della civiltà borghese. Il marxismo, oltre al fatto di essere un prodotto della cultura borghese, rappresenta una metafisica ormai inficiata dalla critica e incapace di differenziarsi sul serio dalle metafisiche alle quali vuole contrapporsi. Nell'Unione sovietica può essere ragione di fede per la povertà dello sviluppo critico al quale si accompagna, ma prima o poi dovrà rivelare anche lì la propria insufficienza e soprattutto la propria natura di metafisica essenzialmente borghese. Sarà allora in grado il comunismo di continuare a svilupparsi e a rinnovarsi?

* * *

Il riconoscimento di questi dati di fatto difficilmente contestabili induce a volgere lo sguardo al di là delle frontiere dell'Unione sovietica, in direzione dell'India, ma soprattutto della Cina. La nostra mancanza di esperienza più o meno radicale di quel mondo non consente riflessioni sufficientemente fondate, ma è certo che per esso il problema può impostarsi in modo affatto differente, in quanto tradizione, cultura e metafisica non sono assimilabili, come quelle russe, alla civiltà occidentale e hanno radici profondissime di carattere millenario. Lì il marxismo non può diventare articolo di fede, ma soltanto inserirsi in una fede che in sé lo risolve. Mondo occidentale e mondo orientale si trovano davvero di fronte, nelle posizioni di due me-

tafisiche esenzialmente diverse, e il risultato dell'incontro può essere di conseguenze imprevedibili. L'imprevedibilità, naturalmente, investe per un verso la natura del comunismo orientale e per un altro verso il destino del borghesismo occidentale. Per quel che riguarda il comunismo orientale si tratta di vedere la capacità della sua metafisica nei confronti della metafisica occidentale, e cioè la possibilità di un'assimilazione e di una trasformazione della civiltà borghese tali da incidere sulla stessa realtà dell'occidente. Per quel che riguarda, poi, il borghesismo occidentale, occorre conoscere fino a che punto esso potrà far sue le esigenze della metafisica orientale e tentare attraverso di esse di uscire dalla propria crisi.

Se poi, attraverso il processo di industrializzazione, la metafisica della tecnica che lo rende possibile dovesse finire con l'unificare tutto il mondo con un imborghesimento generale, il comunismo tornerebbe ad essere un'esigenza interna dello stesso intellettualismo da cui è scaturito, e la via per il superamento della crisi dovrebbe essere cercata unicamente attraverso l'autocritica della borghesia e dell' individualismo intellettualistico che la caratterizza. Del resto il volgere ansioso dello sguardo verso l'oriente è già il primo sintomo di un rinnovamento autonomo dell'occidente. È il bisogno di una nuova metafisica e quindi il primo germe di essa.

II. Il comunismo cinese[1] (al 1961)

Il problema del comunismo non può essere affrontato in modo univoco, indipendentemente dalla varietà dei significati che, a volta a volta, esso ha acquistato nel tempo e nello spazio. Anche limitando l'indagine al nostro tempo, bisogna convenire che al di qua e al di là della cortina di ferro le concezioni che si hanno del comunismo sono profondamente diverse. Si è già avuto modo di chiarire nel saggio precedente ciò che differenzia in modo essenziale il comunismo occidentale da quello orientale, e basterà qui esporre soltanto la conclusione alla quale si è pervenuti. È una conclusione che scaturisce dal confronto di un comunismo, vivente allo stato di partito in un regime democratico, con il comunismo diventato regime e concretamente realizzato nella varietà dei suoi istituti. Ma è soprattutto una conclusione che rivela il carattere astratto e sostanzialmente anticomunistico del comunismo occidentale, incapace di sottrarsi davvero a una concezione individualistica della vita. Il nostro comunismo è intrinsecamente legato alla metafisica borghese e resta ancora al livello illuministico della carta dei diritti. Il suo ideale è di eliminare il dualismo di ricchi e poveri e di condurre gli uomini all'eguaglianza anche sul piano economico. La

[1] Articolo pubblicato nella « Rassegna italiana di sociologia », 1961, n. 1.

lotta di classe deve avere soltanto questo scopo e la rivoluzione si esaurisce con la scomparsa delle posizioni capitalistiche privilegiate. Ne viene di conseguenza che il comunismo si attua attraverso lo svolgersi più o meno tranquillo della stessa società borghese e sul fondamento ideologico degli stessi princìpi del 1789. Anzi, là dove il proletariato ha già raggiunto una fase di relativo benessere, l'ideale di una rivoluzione comunistica non può verificarsi, e i partiti comunisti non hanno addirittura ragione di essere. Forti partiti comunisti continuano a vivere soltanto in quelle società borghesi che, per ragioni di sottosviluppo economico, non consentono al proletariato condizioni economiche sufficienti e rendono perciò stridenti le sperequazioni di classe. Si tratta, dunque, di comunismi borghesi in progressiva fase di liquidazione, che continuano a sussistere per il troppo ovvio contrasto tra ricchi e poveri, e che si svuotano di contenuto attraverso un processo di revisione operato nell'ambito dei regimi tradizionali. Gli ideali rivoluzionari si spengono a poco a poco e la prassi dei partiti comunisti si limita ormai a un'azione riformistica più o meno accentuata.

Lo sfondo ideologico di un tale comunismo è naturalmente quello dello stesso individualismo della società borghese. Agli uomini politici comunisti non viene più in mente di predicare l'ideale di una vita in comune, e perciò le tare della borghesia si estendono via via al proletariato, il cui unico ideale diventa quello del modello di vita borghese, sul piano di un *comfort* sempre maggiore e sempre più fine a se stesso. I partiti comunisti occidentali, ormai, hanno la sola funzione di educare il proletariato agli ideali borghesi. Il concetto rivoluzionario di *comune* è soffocato dal vecchio concetto di *eguale*. La metafisica non è cambiata e ha soltanto allargato la sua sfera di influenza. Chi è convinto che l'individualismo, esasperatosi

attraverso l'epoca moderna, è ragione del degenerare e del dissolversi della società borghese, non ha nulla da attendere da un siffatto comunismo e anzi può solo vedere un ingrandirsi e un approfondirsi delle ragioni del male. La nuova società può determinare unicamente la diffusione di un venefico contagio. Basta guardare la stampa, il cinema e ogni altra esperienza culturale di ispirazione comunista, per convincersi che lo scopo da perseguire è sempre lo stesso, e cioè far fruire il proletariato delle fonti di corruzione che sono proprie del più esasperato degli individualismi.

* * *

In contrasto con il comunismo occidentale, si è venuta svolgendo nell'Unione sovietica la prima forma storica di un regime ispirato all'ideale di una concreta vita in comune. Attraverso l'istituto fondamentale del *piano* collettivo, articolato nella molteplicità organica di piani particolari, il lavoro ha stretto tutti in una finalità unica che è divenuta ragione dell'unico discorso. Mondo privato e mondo pubblico si sono avvicinati fino al punto di confondersi e una serie di istituti collettivi ha determinato forme di convivenza che si sono estese alle più varie espressioni di attività. L'ideale di un bene che sia di ognuno perché di tutti è diventato ormai familiare, e le nuove generazioni vanno educandosi ad esso con la più grande naturalezza. La solitudine e la disperazione dell'individualismo non possono verificarsi nell'Unione sovietica, dove nessuno sa vivere se non in compagnia e perciò con l'interesse e con la volontà dei compagni. Il che è reso possibile dalla mancanza di una vera tradizione borghese e della conseguente malattia dell'egocentrismo. Nell'Unione sovietica l'unità familiare non soltanto non è degenerata

nell'atomismo dei singoli membri, ma è divenuta modello ed esigenza di una più vasta famiglia, da concretarsi nei vari centri di vita della comunità sociale. D'altra parte il processo di industrializzazione, che accompagna e in certo senso costituisce il processo rivoluzionario, ha determinato la necessità di lavorare sempre più insieme, e la fabbrica è diventata il centro di un'esperienza destinata ad estendersi anche al di là delle sue mura, perché ragione di una vita organicamente unificata. Il lavoro in comune è nello stesso tempo gioia in comune, perché dalla comunità e nella comunità scaturisce e si attua tutta la vita spirituale del singolo. La lotta di classe è finita, i privilegi della proprietà sono anch'essi cessati, ma il comunismo non si è esaurito, perché anzi soltanto ora può davvero realizzarsi nell'opera costruttiva della nuova società. Di *piano* si passa in *piano* e un ideale sempre più ricco muove l'interesse e la volontà di tutti nell'unico sforzo per realizzarlo.

Compiuta la rivoluzione e superata la fase classista, si tratta ora di vedere se il rinnovarsi dei piani sarà sufficiente a mantenere stretta quell'unità finora cementata dal *pathos* di una gigantesca azione epica. L'esaurirsi della spinta rivoluzionaria è un destino che pesa su ogni rivoluzione, e la trasformazione spirituale che ne deriva è sempre molto pericolosa. In questo caso, poi, occorre richiamare l'attenzione sul fatto che la rivoluzione russa è stata possibile soprattutto attraverso una trasformazione industriale di enormi proporzioni. Scienza e tecnica sono state artefici del mondo nuovo certamente non meno delle ideologie marxiste e leniniste. Ma scienza e tecnica, intanto, sono frutto di quella civiltà borghese che caratterizza l'occidente e non possono non portare con sé princìpi e valori del mondo da cui provengono. Il problema che ne scaturisce è perciò quello della possibilità di estraneare la scienza dalla sua origine e di sottrarsi alla necessità di utilizzarla in funzione

di una metafisica borghese. Il problema è molto grosso e non può essere affrontato in questa sede. Si può soltanto dire che ci si avvia a una forma nuova di scienza, non più intesa in termini di strumentalità, ma ricca essa stessa di una metafisica implicita che può essere appunto la metafisica del comunismo. Il pericolo, tuttavia, di una scienza e di una tecnica, che siano il cavallo di Troia della borghesia occidentale nell'ambito del regime comunista, è un pericolo che certamente sussiste e che può trasformare radicalmente il cammino rivoluzionario. L'ideale borghese del *comfort*, che dallo sviluppo tecnico dipende essenzialmente, può a un certo punto far guardare con curiosità e con invidia ai risultati raggiunti su questo piano dai paesi capitalisti più avanzati. Ma poi il *comfort* è soltanto un epifenomeno di un fenomeno molto complesso, che è l'ideale stesso della civiltà borghese e di quell'individualismo che la porta al dissolvimento. Potrà, dunque, il comunismo sovietico sottrarsi al destino dell'imborghesimento e cioè alla fine della propria ragion d'essere? È un interrogativo che già si pone da più parti, via via che sintomi più o meno significativi della trasformazione cominciano ad apparire nella teoria e nella prassi del mondo di oltre cortina. A questo punto lo sguardo, che dal comunismo occidentale si era volto a quello sovietico, si sposta ancora verso una terza forma di comunismo, e cioè il comunismo più decisamente orientale, nella fisionomia che ha assunto presso il più grande popolo del mondo.

* * *

La prima domanda che occorre porsi per rendersi conto della peculiarità del comunismo cinese è quella riguardante la sua derivazione dal comunismo russo. È ovvio che la rivoluzione russa è stata ragione determinante della rivo-

luzione cinese, ma non è altrettanto chiaro se il passaggio del comunismo dall'Unione sovietica alla Cina abbia segnato soltanto un'espansione della ideologia e della prassi russa o abbia, invece, dato luogo a una diversa forma di comunismo. Questo è il problema fondamentale del quale ho cercato di giungere a una qualche soluzione nel mio recente viaggio in Cina (settembre-ottobre 1960). Ed è un problema molto complesso, che si articola a sua volta in una quantità di altri problemi, destinati ad aprire spiragli di luce verso l'avvenire del comunismo in ogni parte del mondo.

Il tentativo di giungere a una conclusione, interrogando uomini di pensiero e uomini politici cinesi, non ha dato, purtroppo, alcun risultato. Le risposte erano sempre evasive e sembravano rivelare scarsa consapevolezza della possibilità stessa della differenziazione. Quando si cercava di far leva sull'orgoglio nazionalistico e si asseriva che un popolo con una tradizione di civiltà millenaria non poteva far sua un'ideologia d'importazione senza modificarla essenzialmente, il discorso riusciva egualmente sterile e le risposte si ripetevano in maniera monotona. In generale ci si limitava ad affermare che il marxismo-leninismo è verità universale ed eterna e che si tratta soltanto di adeguarlo a volta a volta alle particolari situazioni di tempo e di luogo. La diversità dell'applicazione era concepita come affatto contingente e tale da non incidere comunque sul significato e sul valore dell'ideale rivoluzionario.

Esclusa, dunque, la possibilità di una risposta diretta, derivante dalla esplicita consapevolezza di una certa autonomia e di una conseguente volontà di realizzazione, la soluzione del problema non può tentarsi altrimenti che con un confronto personale delle esperienze, russa e cinese, così come esse sono state da me condotte successivamente nei due paesi.

Quel che impressiona soprattutto in Russia è il fervore religioso, spinto fino al fanatismo, di cui dà prova questo popolo nelle sue varie manifestazioni. L'anima russa è essenzialmente a fondo mistico ed è tutta protesa verso un valore assoluto a carattere trascendente. La realtà vera è quella del mondo dell'al di là, comunque poi questo al di là venga concepito. La tradizione cristiana e l'istituto della chiesa hanno alimentato la fede e hanno forgiato la fisionomia spirituale di questo popolo, incapace di una concezione davvero immanentistica della storia. Passato nello sfondo o addirittura annullato l'ideale religioso nella forma confessionale, il suo posto è stato assunto, attraverso un processo rivoluzionario che ha dovuto raggiungere le radici più profonde delle coscienze, da un'ideologia politica di carattere storicistico relativamente estranea alle esigenze più propriamente mistiche, alimentate e rafforzate da abitudini secolari. Il comunismo russo, perciò, ha dovuto assumere una fisionomia in cui l'elemento religioso fosse evidente e capace di soddisfare i bisogni di una fede in un valore assoluto. L'aspetto del comunismo che più si adeguava a tale necessità era naturalmente quello del messianismo implicito nella profezia di Marx, che alla rivoluzione assegnava un compito proiettato nella realtà del futuro. L'esigenza del mondo dell'al di là trovava, per questa via, la possibilità di essere soddisfatta nella trascendenza temporale di un'età dell'oro concepita come l'avvenire del popolo russo e di tutti i popoli della terra. Il presente poteva continuare ad essere svalutato in funzione di un mondo migliore e il credente poteva continuare a vedere nel proprio sacrificio la condizione necessaria per il raggiungimento di un ideale non illusorio.

* * *

Il fondamento mistico della rivoluzione russa, caratterizzato da una concezione avveniristica, rispondente alle più profonde necessità religiose di un popolo religiosamente educato, vale a spiegare, naturalmente, gli aspetti più salienti, teorici e pratici, che il marxismo ha assunti nella storia del comunismo sovietico. Se l'oggi è visto in funzione del domani e acquista un valore puramente strumentale di fronte ad esso, è chiaro che valore strumentale acquista pure la generazione presente nei confronti con quella o con quelle che verranno. Bisogna impegnarsi a combattere fino alla morte perché i figli e i nipoti possano vedere l'alba di un mondo migliore. Questa è la condizione perché si realizzi la profezia messianica della nuova fede. E questa è stata, in effetti, la condizione che ha reso possibili il trionfo della rivoluzione e i miracoli da essa compiuti nel giro di qualche decennio. Il regime totalitario ha piegato a una disciplina di ferro, ma ciò è stato possibile perché la disciplina rispondeva in qualche modo alla coscienza di un fatalismo religioso. Una generazione può essere davvero sacrificata, ma soltanto perché crede alla necessità del sacrificio.

Il prezzo pagato per una rivoluzione così concepita è stato enorme. La morte ha dominato l'orizzonte per lungo tempo e per un tempo ancora più lungo le violente repressioni, le deportazioni, le costrizioni di ogni genere hanno segnato le tappe di un cammino asprissimo. Ma la fede non è venuta meno ed anzi è stata rafforzata dalla coscienza del sacrificio compiuto.

Le proporzioni del sacrificio sono state immense e, se esse sono evidenti sul piano della lotta contro gli avversari, non sono meno evidenti sul piano generale della vita di tutti. Tutti, infatti, sono stati richiamati alla fede nel

futuro e a tutti è stata richiesta la volontà della rinunzia al presente. L'ideale dell'industria pesante ha fatto rinviare al domani l'aumento dei beni di consumo. Consumeranno quelli che verranno, per ora occorre soltanto lavorare, impegnando tutte le proprie forze, al di là delle proprie forze. Produrre senza consumare: ecco la parola d'ordine di una intera generazione, alla quale si è parlato soltanto il linguaggio della fede. E la fede è bastata e ha retto allo sforzo gigantesco: i fini da realizzare sono stati regolarmente raggiunti e molte volte si è andati al di là delle più rosee previsioni. Quarantatre anni di lotta, a ritmo intensissimo, hanno mutato radicalmente il destino di più di duecento milioni di uomini e hanno dato una nuova fisionomia al mondo intero.

Se non che il sacrificio di una generazione non è bastato e ancora oggi l'aumento del consumo è ristretto in modeste proporzioni. Il futuro è ancora ragione di fede e sulla fede si fa ancora assegnamento. Fino a quando?

Quarantatrè anni sono molti e il miraggio del futuro non può continuare a rimanere in termini indefiniti. L'avvenire profetato deve ormai avvicinarsi e l'aumento dei beni di consumo deve cominciare a realizzarsi in modo sempre più accentuato. Lo iato tra presente e futuro deve attenuarsi e il senso di una realtà trascendente deve in qualche modo esaurirsi. Quale sarà, allora, la fede di domani? L'interrogativo non può non porsi, e non può non avvertirsi la difficoltà della risposta.

Che sia possibile il ritorno alla fede religiosa tradizionale è da escludersi in modo perentorio. Non si ritorna a una fede spenta da decenni e le nuove generazioni non hanno nostalgie né inquietudini del genere. Ma che sia possibile mantenere il *pathos* di una fede profonda in una rivoluzione che si continua da tanti anni, è senza dubbio inconcepibile. Ormai il bisogno di migliorare il tenore di

vita deve apparire una nota dominante della nuova generazione e i *piani* che si succederanno dovranno sempre più rispondere alla pressione di tale bisogno. Il mondo dell'al di là deve avvicinarsi, e alla fede nel futuro deve cominciare a sostituirsi la volontà di godere il presente. Il motivo religioso e trascendentistico, che era valso a dare un'interpretazione mistica del marxismo, comincia ad essere sostituito dall'istanza davvero immanentistica di una realtà terrena intesa come realtà in atto.

Sulla base di queste considerazioni, l'ipotesi di una trasformazione progressiva dell'anima russa, nel senso di un rapido affievolirsi della componente mistica, è da considerarsi con molta attenzione, come quella relativamente più probabile di ogni altra. Il che importa, naturalmente, che il nuovo orientamento immanentistico possa svilupparsi, come in occidente, con un ripiegamento di natura egocentrica, diretto verso un ideale di carattere individualistico e non più comunistico. Anche per questa via, si deve tornare ad insistere sul pericolo di un imborghesimento del comunismo russo, alimentato dal fascino del *comfort* della vita europea e americana, alla quale finora è stato contrapposto. Per potervisi contrapporre, si era puntato sul valore di una fede che ha resistito fino ad oggi. Potrà continuare a resistere nelle nuove condizioni di vita già determinatesi?

* * *

In contrapposizione al comunismo sovietico, il problema del comunismo cinese si pone in termini affatto diversi. Si tratta di un altro mondo, in cui ogni aspetto della vita occidentale è soltanto parzialmente traducibile e intelligibile. La Russia è ancora europea e vive della stessa nostra civiltà: di quella civiltà che affonda le sue radici nella Grecia e in Roma e che si è alimentata nel Mediterraneo.

La Russia ha vissuto nella fede del cristianesimo e dal cristianesimo ha tratto elementi fondamentali per la propria vita. La Russia, infine, ha potuto accostarsi a Marx senza avvertire una differenza essenziale di linguaggio e di ideali.

Ma la Cina no. La Cina non conosce Atene, né Roma, né Cristo; ed ogni tentativo fatto per convertirla al cristianesimo è sostanzialmente fallito. L'Europa vi è pressoché sconosciuta, come del resto la Cina da noi. Due mondi, due mentalità, due culture affatto eterogenee. Sì che basta riflettere appena alla profondità di tali differenze per poter concludere *a priori* che tra comunismo russo e comunismo cinese debbono esservi incompatibilità notevoli e anche di carattere radicale. Non è facile, tuttavia, indicare a dito quali esse siano, e occorre servirsi di indizi molto disparati per poter tentare una qualche definizione.

La prima osservazione da fare è che la Cina, a differenza della Russia, non sente e non ha mai sentito nella sua lunghissima storia una vera esigenza di carattere religioso. Il popolo cinese è il più laico della terra. Il che non vuol dire, naturalmente, che in millenni di storia la fede religiosa non abbia avuto alcune manifestazioni e alcune tradizioni più o meno diffuse. Ma si tratta, prima di tutto, di religioni diverse, a volta a volta interferenti e mescolate, e, in secondo luogo, di religioni in cui l'elemento più propriamente fideistico è legato a istanze filosofiche e morali che finiscono per prendere il sopravvento. In questo senso non è religione il confucianesimo e lo sono scarsamente il taoismo e il buddismo d'importazione. La rivoluzione cinese, poi, ha contribuito a spazzar via quel tanto che rimaneva di queste tradizioni, e invano si cercherebbe un tempio gremito di fedeli.

Ora, è proprio di questo laicismo essenziale che occorre tener conto per comprendere il significato più profondo del comunismo cinese. A differenza di quello russo

esso non ha e non può avere carattere religioso. Non esiste in Cina una fede comunista, ma soltanto una convinzione comunista. È questo un punto di partenza essenziale per capire che cosa è stata, e che cosa potrà essere nell'avvenire, la rivoluzione cinese.

Chi attraversi la Cina e si fermi ad osservare fabbriche, istituzioni, scuole, organismi burocratici e di partito, costumi e riti introdotti dalla rivoluzione, non può non rimanere impressionato dalla stretta analogia con quanto ha visto già realizzato nell'Unione sovietica. La ripetizione si verifica anche per i particolari più insignificanti, tanta è la preoccupazione di adeguarsi ai modelli e ai metodi sovietici. Del resto ciò non può destare alcuna meraviglia quando si pensi che la rivoluzione è stata condotta sotto la guida dei Russi e che gran numero di Russi sono stati trasferiti in Cina per costituire o sviluppare i maggiori centri industriali e per consigliare la nuova classe dirigente cinese circa le forme di organizzazione politica ed economica da adottare.

Se non che sbaglierebbe di grosso chi volesse arrestarsi a questa constatazione di fatto, che, se coglie le analogie più o meno importanti, si lascia poi sfuggire le differenze più notevoli di carattere pratico e, prima ancora, di princìpi e di convinzioni. Occorre quindi rifarsi a quel *humus* più profondo della realtà tradizionale della Cina, che si è cercato di definire come laicismo, per vedere se, anche ciò che sembra più fortemente accomunare le due rivoluzioni, non debba intendersi alla luce di criteri diversi.

* * *

Se lo slancio fideistico della rivoluzione russa è stato visto come conseguenza della interpretazione religiosa e trascendentistica del marxismo, è evidente che tale interpretazione non può avere ragione di essere là dove l'istan-

za religiosa è ridotta ai minimi termini. Al proletariato cinese, quindi, non poteva essere rivolto che in misura molto ridotta l'appello per una realtà futura che implicasse il sacrificio del presente. Nel suo immanentismo laico, il Cinese non può rinunziare a un ideale epicureo non differibile. Il bisogno di *vivere bene* è radicato da sempre nella saggezza e nell'etica della Cina, anche se le condizioni geografiche e storiche del paese non hanno consentito di soddisfarlo che in proporzioni minime. Basterebbe pensare all'amore per i fiori, coltivati, curati e distribuiti dappertutto, per una esigenza estetica in strano contrasto con una vita di miseria e di fatica. La stessa tradizione della cucina cinese è una riprova dell'impegno posto nel modo di vivere il presente. Per quanto povero e sprovvisto dell'essenziale, il Cinese rivela sempre un senso di raffinatezza, una sensibilità e un gusto che rispondono alla sua capacità di comprendere il valore presente della realtà naturale e sociale, e di saper assaporare quel tanto che l'ambiente può fornirgli. A lui, dunque, non poteva dirsi senz'altro: — sacrifica l'oggi per il domani, la tua generazione per quella dei figli e dei nipoti. — Sarebbe stato un linguaggio retorico e falso, che nessuno avrebbe compreso né seguito. Vero è che la rivoluzione si compieva sotto la guida russa e che il problema dell'industria pesante si era imposto fin da principio come quello fondamentale e inderogabile, a cui tutto subordinare per l'attuazione stessa della rivoluzione; ma la necessità riconosciuta non si traduceva in una fede religiosa e non acquistava perciò carattere assoluto. I risultati raggiunti nell'Unione sovietica erano indiscutibili e convincenti, né il popolo cinese poteva rifiutare di seguirne l'esempio, tanto più che esso — per il deciso prevalere dell'elemento giovane e giovanissimo — non ha bisogno di rinviarne il beneficio a una generazione successiva. Industria pesante,

dunque, sì, e preparazione di un futuro prossimo, di cui usufruire direttamente, ma un'industria pesante che non assorbisse in modo prevalente l'attività della maggioranza del popolo e che consentisse invece una vita più complessa e più adeguata, fin d'ora, ai bisogni di tutti. Produzione per il domani, ma anche per l'oggi; e perciò aumento immediato dei beni di consumo, senza attendere la futura età dell'oro.

A tali princìpi di equilibrio e di transizione, la rivoluzione cinese si è informata fin dai primi anni, dal 1950 in poi, e lo *slogan*, ormai invalso dappertutto, circa la necessità di *marciare su due gambe* ha trovato in questo campo la sua principale attuazione. Il che è stato facilitato dal fatto che la stragrande maggioranza dei contadini di un popolo di settecento milioni non poteva essere assorbita dall'industria, né poteva d'altra parte rimanere senza industria. A poco a poco la necessità di seguire una strada diversa da quella della rivoluzione russa si è venuta dimostrando in modo palese e ha indotto alla ricerca di un organismo di produzione e di consumo tale da trasformare immediatamente la vita del contadino e da condurla su di un piano di maggiore pienezza ed autosufficienza. È nata così la comune agricola (quella urbana è ancora ai primi passi e di carattere soprattutto sperimentale) che ha superato in modo decisivo il dualismo sovietico di agricoltura e industria. Nella comune si attua, infatti, un sistema produttivo che lega intimamente le due attività e che consente alla piccola industria e all'artigianato di rispondere ai bisogni presenti della vita in tutti i suoi aspetti. Industria minima, industria media e industria pesante convivono oggi in Cina, in modo da rispondere alle esigenze del presente e del futuro e da sollevare subito il tenore di vita di tutti.

D'altra parte l'istituzione delle comuni, che nel giro

di qualche anno si è estesa a quasi tutto il territorio del paese raggiungendo e superando il numero di venticinquemila, ha contribuito a dare al comunismo un modo di vita sempre più comunista, perché ha condotto al moltiplicarsi e all'integrarsi delle esperienze dei componenti le singole comuni, arricchendo la loro visione della realtà e approfondendo i motivi del quotidiano discorso. La vita della comune si viene articolando attraverso un lavoro sempre più differenziato, che va dai campi all'officina e alla fabbrica, dalla scuola al cinema e al teatro, dai nidi d'infanzia alle opere assistenziali e alle case dei vecchi, dai refettori ai campi sportivi e ai luoghi di ricreazione. I nuclei familiari si scindono al mattino, perché i componenti di essi, dai bimbi di pochi anni fino agli anziani, partecipano alla vita dei nuclei sociali più grandi e con attività differenziate; e si ricostituiscono dopo il lavoro e la scuola, riportando a casa l'eco delle singole esperienze a cui hanno partecipato e arricchendo la vita di tutti con il contributo della vita di ognuno. La collettività dell'intera comune si articola così nelle collettività minori fino a quelle familiari, fondendo le diverse esigenze nell'organismo comune sempre più presente nella coscienza dei singoli. Il comunismo acquista la veste concreta di un istituto in cui pubblico e privato si incontrano e si armonizzano in una più profonda unità. Settecento milioni di cinesi e venticinquemila comuni. Ogni comune con il proprio piano inserito via via in piani più grandi fino a quello, unico, di tutto il paese. Dalla totalità al singolo, attraverso una dialettica già determinata nei suoi momenti essenziali, la vita cinese si svolge ormai — dopo undici anni dalla liberazione — in un ritmo regolare che consente risultati sempre più giganteschi. Il tono della vita comune ha raggiunto una euforia difficilmente immaginabile, e presente e futuro si legano nella coscienza di un benessere crescente.

* * *

Nella comune deve vedersi l'originalità vera della rivoluzione cinese. E non tanto per l'efficienza produttiva e per l'equilibrio instaurato tra le varie forme di produzione e di consumo, e tra industria e agricoltura, quanto per la qualificazione di un comunismo rispondente alla tradizione millenaria di una civiltà che ha sempre dato prova di sentire il valore della collettività al di sopra di quello del singolo. Con la comune la Cina ha ritrovato se stessa, al di là delle suggestioni delle altre civiltà europee e asiatiche, e al di là degli esempi dei regimi comunisti già realizzati. La comune nasce nel 1958 e, nonostante la crisi del 1959, si è affermata con una rapidità senza precedenti. Essa è nata e si è svolta sul fondamento di un'ideazione e di una costruzione esclusivamente cinesi, e in anni in cui i Cinesi hanno dovuto assumere da soli la responsabilità della loro vita. Se si ripercorre, infatti, la storia della Cina degli ultimi centoventi anni, dalla guerra dell'oppio in poi, si può constatare facilmente che soltanto oggi i Cinesi sono veramente soli. Dapprima ci furono gli Europei, venuti dal mare, e portarono la loro civiltà sulle coste marine e sulle rive dei grandi fiumi. Attività di missioni religiose, di industrie, di commerci. La cultura europea cominciò anche essa a imporsi e a penetrare lentamente. Chiese, scuole e università di origine europea rappresentarono da allora i veicoli della civiltà occidentale in Estremo Oriente. Poi le vicende storiche si complicarono e il *risveglio* della Cina si accentuò di decennio in decennio. Le guerre di questo secolo ne affrettarono il ritmo. La Unione sovietica, confinante, cominciò ad esercitare il proprio influsso. Il Giappone determinò il processo di industrializzazione della Manciuria. Poi sconfinò e invase il paese. Ma nel giro di qualche anno, alla fine del 1949,

la Cina era finalmente libera. Buttati a mare Europei, Americani e Giapponesi, la Cina cominciò a costruire la nuova realtà col solo ausilio dei Russi. E l'aiuto fu forte, decisivo, insostituibile. Ogni Cinese lo dichiara e lo esalta. Ma poi la Cina rapidamente ha acquistato coscienza della propria grandezza e del proprio compito nella vita interna e in quella internazionale. La collaborazione dei Russi è diminuita progressivamente e alla metà del 1960 può dirsi che la massima parte di essi abbiano ripassato il confine. La Cina è rimasta sola e deve fare da sola i conti con se stessa e con il proprio passato. Questa è la vera realtà di oggi e su di essa occorre volgere l'attenzione per rendersi conto del presente e del futuro. Europei, Americani, Giapponesi, Russi sono tutti andati via, lasciando una eredità molteplice ed eterogenea, da digerire e da trasvalutare; ed ora è la nuova generazione cinese che ha assunto un compito immane, senza precedenti nella storia.

Quando all'ingresso delle fabbriche, delle comuni, delle scuole, degli uffici e di tutti gli enti visitati, ci venivano incontro i dirigenti per riceverci ed illustrarci metodi e risultati, la prima impressione che si riceveva era sempre la stessa: tutti giovani o addirittura giovanissimi. E ancora più giovani, naturalmente, erano gli impiegati e gli operai che incontravamo nelle nostre visite. Macchine, che incutevano terrore ai nostri occhi inesperti, erano guidate e manovrate addirittura da ragazzi e da ragazze di scuola media. Alla domanda fatta circa l'età media dei lavoratori di una grande officina siderurgica ci si rispose che non si raggiungevano i ventitré anni. Ma anche quando si trattava di trentenni o di quarantenni la situazione spirituale era pressoché la stessa: tutti vanno ancora a scuola e non pochi dirigenti ci confessavano che al momento della liberazione erano analfabeti.

La Cina, dunque, non è soltanto sola, ma in mano a

una generazione giovanissima, quasi dell'età della gioventù bruciata europea e americana. Giovani e, per necessità di cose, relativamente poco colti e molto inesperti. Eppure essi vanno avanti decisamente e costruiscono. Hanno la serietà degli adulti, il senso di responsabilità che deriva loro dall'attesa che li circonda, la volontà di ferro necessaria per affrontare compiti più grandi di loro, la gioia di lavorare e di riuscire. Non conoscono crisi e disorientamenti spirituali, e vanno avanti sapendo con perfetta lucidità quello che vogliono, per loro e per il paese.

* * *

Il problema attuale della rivoluzione cinese è, dunque, quello di una classe dirigente composta di giovani. C'è, è vero, la vecchia guardia di coloro che hanno reso possibile la liberazione. Ci sono ancora, in particolare, gli artefici della nuova Cina e, prima di ogni altro, il grande presidente Mao, il cui ritratto, rarissimo a Pechino, ma non altrettanto raro in provincia, è guardato con venerazione sincera e senza riserve. Ma i giovani sono già su di un altro piano e i problemi ideologici dei politici anziani sono ormai passati sullo sfondo e non li impegnano più in modo rilevante. Per comprendere la nuova generazione occorre fare un passo avanti e domandarsi quali siano i suoi ideali e i suoi effettivi interessi. Domanda difficile e risposta ancora più difficile, perché occorre entrare in un mondo diverso dal nostro, in cui tutto ciò che è al sommo delle nostre gerarchie di valori non ha più importanza o addirittura non ha più senso.

Non ha più senso, per cominciare, la civiltà mediterranea. Grecia, Roma e Cristo sono parole alle quali si stenta a dare un significato qualsiasi. Il greco e il latino non vivono più neppure nelle esigue dimensioni dell'in-

segnamento delle missioni. Con l'uscita degli occidentali, quel tanto che nelle scuole si rifaceva al loro insegnamento è quasi completamente scomparso. Occorre, allora, entrare nei vari tipi attuali di scuola e rendersi conto di quello che vi si insegna, e soprattutto dei criteri che si vogliono seguire e delle finalità che si vogliono raggiungere.

Nella scuola media — nel doppio grado per cui dalle elementari si giunge alle università e agli istituti superiori — invano si cercherebbe una cultura umanistica nel senso che noi siamo soliti dare a questo termine. L'esclusione è data dal fatto stesso della mancanza di tutti i presupposti del nostro umanesimo, che non sono soltanto quelli legati alla civiltà classica, ma anche all'origine dell'epoca moderna, e cioè a quell'umanesimo e a quel Rinascimento che restano assolutamente fuori dell'orizzonte culturale cinese.

Scorrendo l'elenco delle discipline insegnate nel primo e nel secondo ciclo della scuola media, si può subito constatare la prevalenza assoluta degli insegnamenti scientifici sui letterari e storici. Quanto a questi, oltre la lingua cinese e una lingua straniera — quasi sempre russo o inglese — v'è un insegnamento di qualche ora di storia cinese e di storia mondiale. In ogni ordine di scuola v'è poi l'insegnamento del marxismo-leninismo. Ora, l'insegnamento della lingua cinese e soprattutto della lingua straniera sono nella massima parte insegnamenti tecnici e strumentali. La lingua cinese potrebbe sembrare su di un piano diverso, ma non deve dimenticarsi l'estrema difficoltà dell'apprendimento degli ideogrammi, che bisognerebbe conoscere nella misura di qualche migliaio (circa tremila o più) all'uscita dalla scuola media. Il culto della lingua letteraria classica è ormai quasi del tutto finito e il così detto « esame classico » di una volta è abolito. Il tempo lasciato libero per l'insegnamento più propriamente

letterario è, dunque, ridotto ai minimi termini. Peggio avviene naturalmente per la lingua straniera le cui difficoltà di lettura, scrittura e pronunzia sono tali da assorbire tutti gli sforzi dei docenti e degli alunni.

Resta, infine, l'insegnamento della storia e del marxismo-leninismo. Ma qui il problema si complica e deve essere affrontato in modo particolare.

* * *

Tra le più strane esperienze fatte in Cina v'è quella delle sorprendenti risposte che ci venivano date a proposito di quesiti storici riguardanti l'occidente e l'oriente. Per l'occidente la cosa non poteva destare grande meraviglia, date le osservazioni che già si sono fatte in proposito e che, d'altra parte, hanno perfetto riscontro con la nostra ignoranza della storia cinese e di quella orientale in genere. Meraviglia, invece, l'ignoranza pressoché radicale, anche a livello culturale universitario, della stessa storia della Cina. In fondo la storia per i Cinesi si divide in due periodi principali: quello che va dalle origini al 1840 e quello che dal 1840 giunge ai giorni nostri. Ma i millenni della storia anteriore al secolo XIX non sono cronologicamente ben distinti nella mente del Cinese, che confonde i secoli e addirittura i millenni con molta disinvoltura. Lo stesso Confucio è vissuto per i Cinesi in un secolo generalmente imprecisato. Per individuare un avvenimento nel corso del processo storico ci si serve quasi sempre del riferimento a una dinastia, e la storia è in sostanza storia di dinastie. Se non che le dinastie sono molte e alcune si prolungano per parecchi secoli, sì che l'indicazione di una di esse è sempre approssimativa e imprecisa.

Alla possibilità di un'effettiva coscienza storica del Cinese osta, dunque, in modo preliminare e fondamentale

la mancanza del senso del *tempo* e quindi delle tappe del processo. Alla successione dei secoli si sostituisce quella delle dinastie, le quali restano giustapposte le une alle altre senza potersi disporre lungo una linea cronologica e storica che dia significato al loro susseguirsi.

La incapacità di dar significato al *tempo* è aggravata dal fatto che il criterio per determinarlo è affatto estraneo alla storia della Cina. La Cina, infatti, non ha avuto un suo criterio cronologico per precisare la successione degli eventi storici. Le serie temporali si rinnovavano di dinastia in dinastia, e anzi di imperatore in imperatore, senza che esse potessero ricondursi a una serie unica che tutte le comprendesse nella loro successione. L'influenza degli occidentali è stata in questo senso decisiva e ormai dappertutto è invalso (prima con il calendario dei Gesuiti e poi con quello gregoriano, dopo l'istituzione della Repubblica) il riferimento all'èra cristiana secondo il nostro calendario. Ma quale significato può avere per il Cinese il fatto che Confucio sia vissuto cinque secoli prima di Cristo, se Cristo è soltanto un nome e se le epoche storiche occidentali sono sconosciute? È chiaro che l'inizio dell'èra volgare è per il Cinese un fatto irrilevante e che il riferirsi ad esso ha un mero valore convenzionale che non può servire affatto a qualificare un evento storico. Ricordare secoli e millenni in funzione di esso è un fatto puramente mnemonico, estraneo a una vera coscienza storica. Fin tanto che la storia dell'occidente resta quasi del tutto estranea alla storia dell'oriente, l'incontro di esse attraverso il solo riferimento a un dato cronologico della storia dell'occidente, se ha un qualche valore per un occidentale, non ne può avere alcuno per un orientale.

Parlare, dunque, di una coscienza storica del Cinese, significa parlare di cosa affatto diversa da quella che noi concepiamo in funzione di tutto il pensiero moderno e

contemporaneo. Il concetto di storia nel senso europeo è un concetto estraneo alla mentalità cinese e, se esso è in qualche modo a fondamento del nostro umanesimo, anche per questo verso non si può parlare di una cultura umanistica cinese corrispondente a quella occidentale.

* * *

Resta ancora da vedere se l'incontro della cultura occidentale e di quella orientale possa verificarsi nell'insegnamento del marxismo-leninismo, che è pane quotidiano di ogni scuola cinese.

Il problema del marxismo è stato argomento di lunghe discussioni nelle visite fatte a varie università cinesi. E le discussioni si effettuavano soprattutto con i professori delle facoltà di filosofia, che sono state di recente istituite con fini esclusivamente scientifici. Non è facile comprendere lo scopo per cui i Cinesi insistono nella volontà di fondare facoltà di filosofia, che nulla hanno né possono avere di veramente filosofico. In fondo per filosofia essi intendono il marxismo-leninismo, e aggiungono ai nomi di Marx e di Lenin quelli di Engels, Stalin e poi di Mao. Se si domanda loro di illustrare il rapporto tra le dottrine di questi autori, essi rispondono che tutti hanno portato il loro contributo alla determinazione di una verità che ha carattere universale, pur adeguandosi alle varie circostanze di tempo e di luogo. Se si richiama la loro attenzione sul problema dell'interpretazione delle dottrine e sulla possibilità di contrasti nella stessa opera di interpretazione, rispondono che l'interpretazione non può essere che unica perché unica è oggettivamente la verità. V'è dappertutto un atteggiamento ortodosso che non consente di approfondire il significato effettivo delle varie dottrine. L'ortodossia, peraltro, è affatto estrinseca e la-

scia fuori il vero spirito del marxismo. Si può affermare perentoriamente, senza alcun timore di essere smentiti, che in Cina non si sospetta neppure il significato storico del marxismo. Quello che si insegna sotto tale nome è in generale una raccolta manualistica di princìpi fondamentali con riferimento diretto ai problemi della rivoluzione cinese.

Né, del resto, potrebbe essere diversamente. Il marxismo è, infatti, una dottrina storicistica di carattere occidentale, che risale a una tradizione ben determinata che va dal giudaismo al cristianesimo, dall'illuminismo all'hegelismo, e si concentra nell'analisi della struttura economica di un industrialismo e di un capitalismo che trasformano la società europea. Nulla di tutto questo può avere un effettivo significato per il Cinese. E anche se negli ultimi anni si traduce Hegel e ci si sforza di diffonderne la lettura — a parte la possibilità stessa di una traduzione fedele e intelligibile — il risultato degli sforzi compiuti non può essere che mediocre, tanti sono i presupposti che mancano per un'adeguata comprensione. Non si può leggere Hegel, ma, sostanzialmente, non si può leggere né si legge lo stesso Marx, eccezion fatta per frammenti di più facile comprensione, avulsi dal contesto.

Del resto, la rivoluzione comunista cinese solo indirettamente può collegarsi con il marxismo originario e anche con quello russo. Essa si è svolta, per un verso, contro i così detti imperialisti e cioè contro tutti gli stranieri invasori del paese e, per un altro verso, contro i così detti feudatari che detenevano le terre. Rivoluzione nazionalistica e rivoluzione contadina, quindi, fuori di ogni schema e di ogni logica marxistica. Per il Cinese, il marxismo vuol dire la *liberazione* del '49, colorita dall'insegnamento e dall'aiuto russo, in nome di una rivoluzione già realizzata storicamente. Basta andare al cinema o al teatro per confermare questo giudizio attraverso l'insistente spirito

di propaganda didattica. O si assiste a un episodio di ribellione contro gli stranieri, a cominciare dalla guerra dell'oppio, o a un episodio più o meno leggendario, risalente a una qualsiasi dinastia di un qualsiasi secolo, in cui una rivolta contadina contro padroni tiranni solleva l'entusiasmo e l'applauso di tutti. È la tradizione cinese di sempre, che continua ad esprimersi fuori di ogni legame diretto col marxismo.

* * *

Neppure attraverso la via del marxismo è possibile, dunque, rendersi conto degli ideali che muovono la nuova generazione cinese e che costituiscono il tuo tipo di umanesimo. Occorre, allora, sottrarre il concetto di umanesimo alla coscienza storica occidentale e vedere se la rivoluzione o la liberazione abbia condotto a una nuova consapevolezza dell'individuo o della personalità, e abbia quindi iniziato in tale senso un movimento spirituale affine a quello del nostro pensiero moderno. Ma invano si cercherebbe qualche sintomo in questa direzione. Se il comunismo cinese non è marxismo, è tanto meno borghesismo e individualismo. Borghesismo e individualismo sono termini pressoché ignoti in Cina, dove rappresentano soltanto il ricordo di malattie introdotte dall'esempio occidentale. Il problema dell'individuo non si pone nei termini da noi abituali, per la semplice ragione che il Cinese non è stato mai individualista né mai si è staccato dalla propria tradizione a carattere collettivistico. Il Cinese è stato ed è, ancora oggi, soprattuto confuciano. Sul piano politico si può anche dichiarare anticonfuciano, ma il confucianesimo resta a fondamento della sua vita come concezione metafisica e soprattutto etica. Sono millenni, perciò, che il Cinese è abituato a tendere verso la collettività e l'unità, secondo l'insegnamento della necessaria subordinazione

della vita individuale a quella sociale. Pensare insieme, agire insieme, vivere insieme. Questo l'ideale del Cinese. Il nostro individualismo è una costruzione storica estranea alla sua coscienza e pressoché inintelligibile. Basti pensare alla via percorsa dal pensiero occidentale per giungere all'attuale concetto di persona, per accorgersi della sua estraneità al mondo cinese. C'è voluta tutta la tradizione greca dell'uomo come filosofo e come artista, la tradizione del diritto privato romano con il suo *unicuique suum*, la tradizione del cristianesimo con l'entificazione dell'individuo come anima eterna e in rapporto diretto con Dio, la tradizione di un umanesimo e di un Rinascimento con l'esaltazione dell'attività individuale dell'artista e con la creazione del *signore*, la tradizione, infine, di un illuminismo che ha esteso la sovranità a ogni cittadino e ha ipostatizzato il concetto di libertà come essenza della vita spirituale. Tutto questo è completamente ignoto al cinese. E, se l'occidente si chiude sempre più nell'egocentrismo e cioè nel suo astratto mondo individuale che lo porta all'isolamento spirituale fino al solipsismo, il Cinese vive come repubblica, e non mai come persona singola, che possa rivendicare un autonomo valore e gioirne da solo. Il che forse è sufficiente a spiegare come, da noi, il ripiegamento nella propria solitudine porti sempre più all'angoscia e alla nevrosi, e come, invece, in Cina il problema delle malattie nervose sia pressoché irrilevante e lasciato al margine degli studi di medicina.

Ora, se per comunismo si intende un ideale che vada al di là dell'illuminismo e rappresenti, non l'eguaglianza, ma la vita in comune, è chiaro che nessuno più del Cinese è vicino a tale ideale. Ma è vicino in quanto ignora un umanesimo che pone al centro della realtà un io, che ha l'orgoglio di credersi sovrano ed è sovrano soltanto del proprio vuoto.

* * *

Se la ricerca degli ideali della nuova generazione cinese non ha potuto dare alcun frutto attraverso il confronto con la concezione umanistica occidentale, ciò non vuol dire né che altri ideali non siano presenti e operanti, né che non si possa parlare di un'altra forma di umanesimo non meno ricca e profonda di quella alla quale è informata la nostra vita.

Per comprendere il significato e il valore dell'umanesimo cinese, occorre ritornare nelle scuole e guardare a quegli insegnamenti scientifici lasciati da parte per la preoccupazione di individuare le discipline così dette umanistiche, nel senso nostro tradizionale. Ecco una classe secondaria nell'ora dell' insegnamento della chimica. Una quarantina di alunni: due per tavolo. Ogni tavolo fornito di rubinetto per l'acqua e di rubinetto per il gas: gli alunni con provette e altri strumenti compiono un esperimento. In altra classe, su ogni tavolo un microscopio. Conoscere per fare e fare per conoscere. Ma poi gli alunni vanno al lavoro e ogni fabbrica ha la sua scuola. Scuola e lavoro sono intrinsecamente fusi in unità dalle elementari all'università, e docenti e alunni sono tutti lavoratori e costruttori. Una conoscenza che non sia capace di tradursi in attività produttiva non si concepisce. Valga l'esempio del titolo di ingegnere che non si consegue nell'istituto superiore di ingegneria, ma nella fabbrica dove il diplomato lavora e in virtù del lavoro che compie. Scuola e lavoro: il libro nell'officina. E nella città universitaria, dove alloggiano e vivono insieme professori e alunni, si studia e si lavora, nei campi e nei laboratori.

Scienza e tecnica, dappertutto. Non prima la scuola e poi la vita, ma scuola che è vita e viceversa. Oggi i Cinesi vanno tutti a scuola e non soltanto per imparare a leggere e a scrivere.

Questo identificarsi di scienza e vita vale a trasformare il significato spirituale della scienza e della tecnica, e a porre appunto in altri termini il problema di un diverso umanesimo.

Se oltre la scienza v'è la religione o la filosofia, è chiaro che la scienza non può avere se non un posto subordinato di fronte a un sapere che attinge i valori supremi della vita. In occidente, perciò, la scienza, per quanto esaltata e posta a fondamento della trasformazione della realtà, è sempre strumentale nei confronti degli ideali e dei fini che l'uomo si propone. C'è lo scienziato e c'è l'uomo, e il puro scienziato non può avere piena umanità. Di qui il giudizio limitativo del sapere scientifico e l'esaltazione del sapere umanistico ad esso contrapposto. Ma in Cina la questione cambia e cambia radicalmente proprio per lo spirito laico che vi ha sempre dominato. La tradizionale empiria che ha caratterizzato la vita cinese si può ora tradurre in esplicita scienza e tecnica, senza alcun iato tra diverse forme di sapere. La scienza non ha una religione o una filosofia da superare e non può più parlarsi di un sapere strumentale. Quel che resta da vedere è se un siffatto sapere possa avere la ricchezza di quello così detto umanistico e possa sostituirlo *in toto.* Se le forme del sapere sono più di una, è ovvio che la scienza non può rispondere a tutte le esigenze più profondamente umane, ma, se la scienza diventa l'unica forma, può essa ereditare le funzioni di quelle scomparse? In questa domanda è raccolto il problema del più profondo significato del comunismo cinese e del suo avvenire nel mondo.

* * *

Se scienza e tecnica sono state sempre vive nella storia della Cina, è pur vero che scienza e tecnica, nel senso

in cui esse hanno avviato il processo odierno di industrializzazione, sono di origine europea, e propriamente espressione di quella civiltà borghese e capitalistica che va unificando il mondo. Se tra occidente e oriente c'è stata sempre una soluzione di continuità che non ha permesso all'occidente di convertire l'oriente alla propria civiltà, oggi finalmente la divisione è finita e le due civiltà si incontrano sul piano di una trasformazione industriale, che porta con sé modi di vita comuni, al di là di ogni fede religiosa o filosofica o politica. Questo è il dato di fatto dal quale occorre prendere le mosse per comprendere il significato che ha o che può avere una civiltà fondata sulla scienza e sulla tecnica. Se in occidente il problema è condizionato dalla presenza di religioni e di metafisiche tradizionali che non consentono ancora alla scienza di esprimersi in tutta la sua portata, in Cina la situazione è diversa e può avviarsi verso soluzioni nuove e più profonde. La scienza, infatti, giunge in Cina come un sapere che, non essendo più strumentale, deve poter soddisfare tutti i bisogni spirituali, non esclusi quelli della religione e della filosofia. Lungi dall'essere al servizio di valori extrascientifici, essa deve poter esprimere una fede e una metafisica implicite, che valgano a superare il dualismo occidentale. Si tratta, dunque, di vedere quali siano la religione e la filosofia implicite nella scienza e come esse possano svolgersi e concretarsi nelle conoscenze e nelle azioni di un popolo che non ha altri criteri di vita.

La questione è stata affrontata in altra sede [1] e basterà qui richiamare le conclusioni fondamentali circa il significato peculiare della metafisica e della conseguente etica della scienza. Sono conclusioni che possono riassumersi nella constatazione del superamento del comunismo in ter-

[1] Cfr. il vol. *Inizio di una nuova epoca*, Firenze, Sansoni, 1961.

mini di ideologia marxista e della trasformazione del comunismo nella fede e nella filosofia scientifica. Allora si comprende come il comunismo con il quale l'occidente ha conquistato l'oriente non è che soltanto apparentemente quello della ideologia e della metafisica storicistica, e invece sostanzialmente quello della scienza e della tecnica con le quali si è potuto realizzare il processo di industrializzazione. Era questa un'esigenza che già viveva in Marx, ma che in lui si accompagnava al dualismo di tutto il pensiero moderno, senza poter perciò svolgersi coerentemente. Né maggiore coerenza poteva rivelare nell'Unione sovietica, dove il bisogno religioso tradizionale e la tendenza mistica di tutto un popolo dovevano far mantenere il dualismo, giustapponendo a scienza e a tecnica una fede e una metafisica eterogenee.

In Cina, invece, alla scienza si può più facilmente chiedere tutto, e i residui religiosi e filosofici della tradizione possono essere circoscritti in limiti relativamente ristrettissimi. Non che, anche in Cina, tali residui non abbiano il loro peso e soprattutto non abbia il suo peso la forma extrascientifica con cui le teorie comunistiche sono giunte dall'Unione sovietica e dall'occidente, ma il cammino da fare per liberarsi del dualismo è relativamente molto breve e tale da determinare fin d'ora un'altra concezione e soprattutto un'altra prassi comunistica.

* * *

Ci è possibile ora chiarire il più profondo ideale della nuova generazione cinese e il significato proprio del suo umanesimo. È un umanesimo scientifico che rivendica l'autonomia integrale della scienza, rivelandone con i fatti l'interna metafisica. La scienza diventa fede, filosofia e morale, soddisfacendo in modo unitario e coerente tutte le esigenze dell'uomo. Ma perché la scienza possa diventare to-

talità spirituale, occorre che essa si trasformi in azione e in risultato, secondo il principio fondamentale dell'identità di conoscere e fare, chiarita nello scritto di Mao-tse-dun, *Sulla pratica - Sul nesso tra scienza e pratica, tra conoscere e fare*. (*Scritti scelti*, vol. I, Roma, 1956, pp. 363-83). *Siate scientifici!*: ammonisce Mao, e in questa esortazione non v'è neppure il sospetto che la scienza possa riguardare soltanto una parte dell'attività umana. Il popolo cinese crede nella scienza, è assetato di scienza, e sta vincendo in suo nome tutto il passato, mantenendo, ma trasvalutando, ogni tradizione. La fede che il popolo cinese dimostra nella possibilità di trasformare il mondo in virtù della scienza è davvero impressionante. Tutta la scuola è informata a tale fede e le nuove generazioni sono educate ad essa con entusiasmo crescente. Per citare un esempio, che ha avuto importanza fondamentale per il rinnovamento della Cina, ma che, per il suo significato più profondo, trascende i risultati conseguiti, conviene richiamare l'attenzione sull'improvvisa importanza che ha assunto nella coscienza del Cinese il problema dell'igiene. In pochi anni si è riusciti a disinfestare interamente il paese dagli insetti e dagli animali più nocivi (mosche, zanzare, topi, etc.). La distruzione delle mosche, soprattutto, che appare subito evidente a chiunque giunga in Cina e percorra città e campagne, è un miracolo che si è potuto compiere, certamente, con disinfettanti e altre misure igieniche, ma anche e forse in misura decisiva con l'opera diretta di settecento milioni di Cinesi, impegnati da una stessa parola d'ordine, dietro la quale si celava una comune fede. E all'igiene richiamano tante manifestazioni della vita di oggi, dalle sputacchiere disseminate in ogni luogo e perfino nei giardini, alle maschere di garza di cui fanno uso i cuochi e le cuoche, i barbieri di ambo i sessi, i medici e gli infermieri, i malati e i dimessi dagli ospedali.

Odori di disinfettanti dappertutto, acqua bollita per quel poco che se ne possa bere al di fuori dell'enorme consumo del tè, igiene del corpo e particolarmente delle mani, una assidua cura dei bambini in tutte le loro manifestazioni. Tutto ciò è valso a vincere quasi totalmente una delle più grandi calamità del paese: le epidemie. Ma il risultato scientifico, evidentemente, è anche e principalmente risultato intellettuale e morale di primo ordine. È scienza, ma è per ciò stesso fusione di volontà e di sentimenti. Così come quando, dal presidente Mao a tutti i cittadini, ci si unisce in un lavoro volontario, non retribuito, per costruire la diga presso le tombe dei Ming, portando a spalla tutti i materiali necessari e realizzando con l'impegno comune e con un tempo minimo un'opera grandiosa. Dighe e argini dappertutto, con una rapidità inverosimile. Anche le inondazioni sono vinte ogni anno di più, e presto tutto il piano predisposto sarà realizzato. La Cina cambia volto e si trasforma la vita di un popolo.

Ma questa scienza e questa tecnica sono fede perché sono umanità, perché in esse è immanente la fede nella vita e nell'uomo, perché esse uniscono e hanno bisogno dell'unione per raggiungere i risultati voluti. E il risultato massimo è nella gioia comune, che si esprime in tutte le forme morali ed estetiche di una vita sana ed euforica. Dappertutto piante e fiori e fiori. Dappertutto forme e colori in molteplici armonie. Dappertutto gentilezza, comprensione, amore della natura, dedizione ai fanciulli: questi uomini privilegiati dell'avvenire. Non v'è bisogno di trascendere la scienza per raggiungere tutto questo, basta che si sappia vedere in essa il desiderio di comprensione di tutto e di tutti, la volontà di instaurare una realtà che risulti dalla comune collaborazione e partecipazione. È la scienza come forza unificatrice e come concreta trasformazione comunistica del mondo.

* * *

La fede scientifica con cui procede la Cina di oggi è resa possibile da una tradizione che le consente di trovare la via libera da ogni sorta di pregiudizi consolidati. Nuove sono la scienza e la tecnica di oggi, ma non nuove le capacità della costruzione comune. Dalla Grande Muraglia alle varie opere di irrigazione compiute prima della rivoluzione, la Cina ha sempre dato prova di conoscere i valori della comunità e della concretezza. E oggi essa non ha bisogno di rinnegare nulla del passato per procedere oltre e trasformarsi. Il che vale a spiegare il carattere di continuità, che la storia cinese ha assunto, pure attraverso le necessità della rivoluzione, e come il bisogno di marciare su due gambe sia sorto dalla coscienza di considerare e di rispettare un'esperienza empirica non in contrasto con la scienza.

Molto significativo a questo proposito è l'atteggiamento assunto dalla scienza medica di fronte al contrasto tra medicina di tradizione cinese e medicina di tradizione europea. Le due medicine si escludono reciprocamente in modo quasi totale, e tuttavia esse sono coltivate insieme con volontà di collaborazione. Prima della rivoluzione si tendeva a estromettere la medicina cinese come ciarlatanesca e antiscientifica: la pressione della scienza occidentale era tale da produrre un atteggiamento di intolleranza *a priori*. Oggi si è tornati a un atteggiamento non polemico, ma neppure antiscientifico. Vi sono istituti in cui si tenta addirittura l'integrazione reciproca delle due forme di medicina, e l'orizzonte è aperto a una ricerca spregiudicata. Nei ripetuti incontri avuti con medici delle due correnti, il risultato dell'indagine da noi condotta è stato sostanzialmente questo: un'esperienza millenaria dice che con la medicina cinese si raggiungono guarigioni simili o

addirittura superiori a quelle che si ottengono con la medicina europea; i medici non sono in grado di dare una spiegazione scientifica del fatto, in particolare non sono in grado di rendersi conto del come l'agopuntura influisca sull'organismo umano, ma non possono escludere che un fondamento scientifico vi sia, e studiano, insieme agli scienziati di tendenza europea, per cercare tale fondamento ed eventualmente per dare al mondo una medicina scientificamente più ricca dell'attuale. Ora, non è il caso di dare alcun giudizio sull'attendibilità delle guarigioni ottenute con i metodi cinesi, ma è certo che l'atteggiamento assunto in questi istituti superiori medici di confronto e di ricerca è tutt'altro che antiscientifico e mostra un'apertura d'orizzonte non indifferente. Né v'è da meravigliarsi del fatto, proprio perché, sia pure in forma rudimentale, l'abito scientifico, attraverso la convinzione dell'identità del conoscere e del fare, è stato sempre implicito nella tradizione cinese, scarsamente religiosa e metafisica. In un certo senso è molto più dogmatico e ingiustificato l'atteggiamento del medico occidentale, che confina senz'altro la medicina cinese nel mondo dei miti, attribuendo al Cinese la stessa mentalità mitica di cui egli non è ancora riuscito a liberarsi totalmente attraverso una scienza arbitrariamente limitata nella sua particolarità.

* * *

L'analisi fin qui compiuta di alcuni aspetti fondamentali della rivoluzione cinese ci consente ora di affrontare la *vexata quaestio* della libertà. Già nel viaggio di ritorno attraverso l'India, italiani incontrati per caso ci domandavano: — e dunque, poveri schiavi, sopportano ancora il regime dell'oppressione e del terrore? — Sfogliando poi un libro di testo per le nostre scuole, leggevo che anche

la Cina ha seguito il triste destino dell'Unione sovietica, diventando uno *stato satellite* di essa. Dittatura interna e dittatura esterna. Queste domande e questi luoghi comuni, che purtroppo circolano anche presso persone di superiore cultura, sono davvero testimonianza di una borghesia che chiude gli occhi per non guardare e che non capisce perché non vuol capire.

Che cosa era la Cina prima della rivoluzione? Era un paese disgraziato, caratterizzato dalla fame e dalle epidemie, che falciavano milioni di uomini ogni anno. Le inondazioni e le siccità erano senza rimedio. L'analfabetismo aveva proporzioni paurose. La donna era in condizioni di dipendenza familiare e non aveva autonomia sociale. I bambini erano perfino uccisi per l'impossibilità di allevarli e nutrirli. La corruzione e la lussuria caratterizzavano le città in cui vivevano gli Europei e le missioni cristiane: una corruzione creata e alimentata dalla civiltà borghese che ha trattato il Cinese per più di un secolo come un essere inferiore da sfruttare, schernire e prendere letteralmente a pedate, come nei *ricsciò*. Questa era la Cina che oggi appare, agli stessi rappresentanti della borghesia e delle chiese cristiane, come un paese che ha perduto la libertà.

Ricordo il colloquio con il vescovo cattolico di Shanghai. Ma come — gli domandavo — come ha potuto dare l'adesione al regime comunista? Crede lei che il cattolicesimo possa conciliarsi con il marxismo e il materialismo storico? — No, non lo credo — mi rispose il vescovo. — Sono due dottrine che si escludono a vicenda, irriducibilmente. Ma quando ho confrontato questa Shanghai, che era diventata la città della maggiore corruzione, prostituzione e delinquenza del mondo, con la Shanghai ripulita e rigenerata dal nuovo regime, ho dovuto concludere che il comunismo è più cristiano di quell'imperialismo e di quel cristianesimo che avevano permesso, e anzi

promosso, l'opera di avvilimento —. È un vescovo cinese e gesuita, quello di Shanghai, che vive in una situazione equivoca, in una cattedrale che può funzionare perché aiutata dallo Stato, come del resto tutti i templi delle altre religioni: un vescovo che vive di compromessi delle più varie specie, ma, comunque, le sue parole — prescindendo dall'uomo che le pronunciava — rispondevano pure a una realtà di fatto incontestabile.

Oggi i Cinesi non muoiono più di fame, hanno vinto nella massima parte le epidemie, contengono le inondazioni, forniscono viveri alle zone sottoposte ancora a inondazioni o bruciate dalle siccità, hanno aperto scuole fino all'inverosimile, hanno il culto dei bambini anteposti a tutti nell'alimentazione e nella cura dei vestiti, hanno eliminato la prostituzione e la corruzione dei bassifondi, hanno immesso nella società, a parità di salari e di diritti, centinaia di milioni di donne. Ma oggi, soprattutto, in Cina si legge in tutti i visi la gioia di un mondo nuovo, l'orgoglio della *liberazione*.

Sentir parlare, dopo tutto questo, di mancanza di libertà e di regime di oppressione in Cina, può destare soltanto un senso di stupore e di compatimento. Che è poi quello stesso senso che si prova quando si vedono chiudere gli occhi di fronte a tanta miseria italiana e si immiserisce il concetto di libertà restringendolo a una *élite* borghese e, ormai, purtroppo, anche a una *élite* proletaria.

* * *

Sgombrato il terreno dalle accuse più grossolane e incomprensive, con il richiamo evidente ai più grandiosi processi di liberazione del popolo cinese, resta da affrontare il problema della libertà proprio nel significato che a questa parola si suole dare dalla cultura illuministica e in-

dividualistica della nostra borghesia. Ora, anche da questo punto di vista, la rivoluzione cinese si distingue in modo evidente da quella russa per la estrema cautela nel processo distruttivo e repressivo e per il mantenimento di ogni situazione, anche controrivoluzionaria, che possa comunque giovare alla rivoluzione. Certo, la politica dei *cento fiori*, che sembrava dovesse caratterizzare il comunismo cinese, non ha potuto essere a lungo conservata, per il semplice fatto ch'essa minacciava di compromettere l'unità e la decisione dell'azione rivoluzionaria, ma si è fatto e si continua a fare il possibile per rispettare il passato, ogni volta ch'esso riesca a convivere, senza pericolo, con il presente. Si pensi al rispetto per le diverse chiese e movimenti religiosi (cristianesimo, buddismo, taoismo, islamismo); al mantenimento di certe forme di economia capitalistica (proprietà privata anche di appartamenti da affittare, aziende a capitale misto, permesso di accumulare capitali liquidi in banche, ecc.) e alla sopravvivenza di tipiche figure del vecchio capitalismo; alla tolleranza di forme di vita individuali e familiari fuori dalle comuni e dalle aziende collettive; alla possibilità di insegnamento lasciata a professori di scuole secondarie e di università notoriamente non persuasi del nuovo regime e delle nuove dottrine. Naturalmente tutto questo è consentito entro certi limiti e sempre sotto l'attento controllo del regime, ma la volontà di consentirlo è molto significativa, soprattutto per chi ne intenda lo spirito più profondo. Non si vuole, infatti, per queste vie, porsi e risolvere il problema della libertà dei singoli, né, tanto meno, il problema della libertà di opinioni. L'opinione dell' individuo, in quanto tale, non ha valore per il Cinese, ed essa serve soltanto come contributo alla verità e all'azione comune. Rispettandola non si rispetta la persona che la esprime, ma solo l'ipotesi da vagliare e eventualmente da utilizzare.

Comprendere questo diverso concetto di tolleranza e di libertà val quanto comprendere il passaggio dalla libertà in senso borghese alla libertà in senso comunistico o scientifico. Ogni esperienza è permessa in quanto serve alla umanità. E il criterio che vale per giudicarla è appunto quello della dimostrazione concreta di tale utilità. Criterio oggettivo che non è quello della religione, della filosofia o dell'ideologia, ma quello della scienza.

Posto il problema su questo piano, si comprende quale significato abbia il *consenso* perseguito dal nuovo regime politico. È il consenso che si instaura con la scienza e che si promuove, perciò, con la ragione e con la persuasione. Lo scopo è di eliminare ogni violenza e ogni costrizione, e di far rispettare una legge che è dettata dalla convinzione comune. Il metodo per ottenere la disciplina è quello della ragionevolezza e del recupero, non della imposizione arbitraria o della tirannia.

Nei primi giorni della permanenza in Cina, constatando il gran numero di sputacchiere disseminate ogni dove, mi venne fatto di domandare che cosa sarebbe avvenuto se qualcuno si fosse rifiutato di farne uso e di continuare come per il passato. Mi accorsi sùbito che la domanda appariva strana ed insulsa. E mi occorse ripeterla e insistervi per strappare una qualche risposta. Ma non è possibile — mi si disse — che il fatto avvenga perché sarebbe contro la ragione. Non si può andare contro la ragione. — Ma immaginiamo, sia pure per ipotesi assurda, — continuai ad insistere — che qualcuno lo facesse e andasse contro la ragione... Ma allora — si ribatté con la persuasione dell'evidenza — tutti lo guarderebbero attoniti ed egli si sentirebbe giudicato e umiliato da tale sguardo.

Tutti, il consenso, la scienza. Questo è il tipo di libertà che, instintivamente, conosce il Cinese e che va sempre più rinforzandosi con il nuovo regime. Per quel tanto

che si rinforza la consapevolezza scientifica, si determina insieme l'accordo nel riconoscimento della verità. Il borghese occidentale non comprende facilmente e parla di livellamento della massa e di lavaggio dei cervelli. Il partito, che controlla e coordina tutto, ha posto in giro una quantità di norme, di *slogans*, di risposte stereotipate, di luoghi comuni, che non possono non infastidire e indurre a giudizi di condanna. Ma quando così si conclude, si guarda soltanto a un aspetto del processo rivoluzionario e non si tiene conto della diversa concezione dell'individuo e della persona. La constatazione che in Cina non vi siano grandi espressioni di individualità o di personalità autonome è rispondente in gran parte a verità, ma soltanto perché quel che davvero importa al Cinese è la verità obiettiva, è il consenso, è la collaborazione. Lo *slogan* non è che in minima parte l'espressione di un arbitrio, e serve a tenere uniti nello sforzo comune, instaurando da nord a sud, e da est ad ovest, in un territorio più grande di tutta l'Europa, una volontà costruttiva che non degeneri frammentandosi. Il Cinese, ancor più del Russo, crede nella verità obiettiva, e può farlo ragionevolmente, non in quanto crede nel marxismo-leninismo, ma in quanto crede e ha sempre creduto nella verità del fare, nel consenso scientifico, nell'azione comune. Ci crede perché non è borghese né individualista. Ci crede, perché tutta la tradizione confuciana lo ha educato alla persuasione e alla insegnabilità del vero. La libertà di opinione non vige nel mondo della scienza.

* * *

Potrà imborghesirsi la società cinese? La risposta a questa domanda, che già è stata data in qualche modo a proposito della rivoluzione russa, non può essere ripetuta

negli stessi termini. La Russia conosce per esperienza diretta l'umanesimo occidentale e si nutre in gran parte di esso. La rivoluzione l'ha trasformata con il processo di industrializzazione, ma il fascino della tradizione, la contiguità con l'Europa borghese, le tentazioni di una vita ad alto *comfort*, il peso di una *intellighenzia* di vecchio stampo, non possono non condizionare il futuro e lasciare aperta la questione. Per la Cina, il problema è diverso; ed è diverso per tutte le ragioni già esposte. Non bisogna dimenticare, tuttavia, che il mondo va rapidamente unificandosi, e che l'unificazione è determinata dalla scienza e dalla tecnica di origine occidentale e borghese. Il Cinese accoglie scienza e tecnica con uno spirito certamente diverso da quello occidentale, ed è oggi in grado, per la propria tradizione e mentalità, di seguirne l'implicita metafisica indipendentemente dalla metafisica borghese, ma sarà sempre così e avrà tanta forza da correggere e trasformare il mondo da cui ha appreso il nuovo cammino? O non sarà anche lui, prima o poi, travolto dall'ideale occidentale di un umanesimo tanto diverso dal suo, e trascinato nello stesso processo di dissoluzione individualistica? Continuare a rispondere equivarrebbe a inoltrarsi sul terreno della profezia e non è qui il caso di tentarlo. Si può tuttavia affermare ragionevolmente che soltanto il comunismo cinese può far pensare a una svolta storica decisiva in senso antiborghese. Che se ciò non dovesse accadere, vorrebbe dire che la fase individualistica e borghese della civiltà è imprescindibile, anche là dove non si è realizzata nessuna rivoluzione illuministica e liberale. Nel qual caso il superamento di essa si potrebbe attendere unicamente da un processo di reazione interno alla stessa borghesia. Che se poi si volesse caratterizzare in qualche modo il significato della reazione, non si potrebbe far altro che tentare di precisarlo nella esigenza che ci ha

indotti a rivolgerci alla rivoluzione cinese e a determinarne il peculiare comunismo scientifico. L'avvenire può oggi essere visto soltanto nella direzione del superamento del dualismo delle forme del sapere e nella risoluzione della religione e della filosofia nella scienza.

* * *

Oltre al saggio *Sulla pratica*, v'è un altro scritto di Mao, che è a fondamento della rivoluzione cinese, intitolato *Sulla contraddizione* (*Scritti scelti* cit., vol. I, pp. 385-434). In effetti il presidente Mao, al di là di ogni dialettica hegeliana e materialistica, avverte il carattere contraddittorio della mentalità del suo popolo e cerca di elevarlo a criterio storico universale. Il principio del marciare su due gambe risponde sostanzialmente alla stessa esigenza, che rende fluide la teoria e la prassi del regime. Ma, così nell'Unione sovietica come in Cina, v'è una contraddizione di fondo che investe tutta la storia del nostro tempo e rende oscuro l'avvenire. È questa la contraddizione tra comunismo e nazionalismo. Chiunque è stato in Russia e in Cina, ha avuto modo di constatare quanto radicato, profondo, orgogliosissimo, sia in entrambi i paesi il sentimento patriottico e, diciamo pure, nazionalistico. Oggi l'impulso delle due rivoluzioni è diretto contro il colonialismo occidentale e a favore dei movimenti di indipendenza dei popoli di ogni continente. Ma quali sviluppi possono prevedersi per l'avvenire?

Il nazionalismo cinese ha caratteri diversi da quello sovietico, ed è opportuno richiamarli per determinare le conseguenze che ne derivano. La forma più evidente ch'esso assume in questo periodo è quella di un odio esasperato contro l'America, vista responsabile del mancato riconoscimento internazionale. Il fatto che a Formosa

Ciang Kai-scek abbia ricevuto Eisenhower, che ha riconosciuto in lui il presidente della Repubblica cinese, costituisce un tale schiaffo all'onore di settecento milioni di Cinesi, che qualunque reazione è comprensibile e giustificata. Ma l'affronto dell'America è l'ultimo di una serie che ha umiliato la Cina da più di un secolo. Il destino della Cina, da questo punto di vista, è stato tra i più orribili che la storia ricordi e gli Stati occidentali sono stati protagonisti delle forme peggiori di barbarie che si possano immaginare. La guerra dell'oppio è il primo avvenimento di una serie continuatasi poi fino al 1949. Il Cinese è stato trattato da tutti nelle forme più ignominiose che la fantasia umana abbia mai escogitate. A Shanghai ci mostravano il giardino pubblico dove trent'anni addietro gli Europei avevano affisso il famigerato cartello: « L'ingresso è vietato ai cani e ai Cinesi ». È un cartello che ormai ha acquistato il significato di simbolo di tutta una storia. Chi teme il nazionalismo cinese deve tener conto di tutto questo e non continuare ad accusare e a giudicare stoltamente. Quel simbolo non è del tutto anacronistico e l'atto di Eisenhower non ne è che una nuova testimonianza. Oggi che la Cina si è liberata di tutti gli stranieri, l'orgoglio si potenzia col ricordo di tutto il passato che si protrae nel presente.

* * *

Ma v'è poi un altro nazionalismo, che va rivelandosi per altra via e sul quale conviene fermare l'attenzione di tutti, Unione sovietica compresa. È questo il nazionalismo di un popolo di settecento milioni, il più numeroso della terra, che è all'inizio di una nuova epoca storica e che va acquistando di giorno in giorno coscienza delle proprie infinite possibilità, in ogni campo del pensiero e

dell'azione. Allorché, in una conversazione con uomini politici cinesi, mi accadde di parlare della Cina come di un paese sovrapopolato, avvertii un movimento iroso di ribellione. — No, mi si disse, la Cina non è sovrappopolata ed è suscettibile ancora di raddoppiare le proprie terre coltivate. Sono gli imperialisti che formulano questo giudizio, profondamente falso —. Nella reazione dei miei interlocutori v'era, evidentemente, qualcosa di molto significativo, e l'intenzione era quella di svalutare l'opera di propaganda che in questo senso conducono i paesi capitalistici. Ma il problema demografico cinese è un problema grosso assai, anche nell'ambito degli stessi paesi comunisti e in funzione di criteri comunisti. Sta di fatto che settecento milioni di Cinesi vivono su meno di dieci milioni di kmq, mentre duecentodieci milioni di Sovietici usufruiscono di più di ventidue milioni di kmq. D'altra parte la Cina è il paese dei bambini e per il 1980 si prevede una popolazione di un miliardo di abitanti. Che cosa importi tutto questo non è facile dire, tanto più che almeno altri quindici milioni di Cinesi vivono fuori dei confini del paese. Oggi si parla molto di tensione più o meno sotterranea tra Unione sovietica e Cina, soprattutto a proposito del mancato riconoscimento della Cina da parte degli occidentali. Ma qualunque sia l'attendibilità di queste affermazioni, è certo che il problema dell'avvenire demografico della Cina è un problema aperto e di soluzione estremamente difficile. Il processo di industrializzazione, d'altra parte, varrà presto a sostituire le enormi masse di lavoratori oggi utilizzate per la necessità delle mani al posto delle macchine. Ma che cosa avverrà domani, allorché, via via, la macchina prenderà il posto dell'uomo? Nulla è possibile dire fin d'ora, perché il problema di un miliardo di uomini giunti a un alto grado di industrializzazione non ha precedenti nella storia del mon-

do, ma il problema è appunto questo, e su di esso occorre riflettere per avviarci verso il futuro. Il destino della Cina, dopo secoli di relativa assenza nella evoluzione della civiltà, è ormai al centro della realtà, e ad esso occorre guardare per intravedere la fisionomia di una storia, di cui il popolo cinese è in procinto di diventare il più grande dei protagonisti.

Dalle rivoluzioni politiche alla rivoluzione scientifica

La necessità di spingere lo sguardo verso l'avvenire non dipende soltanto dalla curiosità umana, ma nasce dal bisogno che si ha di programmare il cammino sociale e di stabilire i fini che si vogliono raggiungere. Ed è evidente che la formulazione del programma è possibile soltanto se si prevedono le condizioni della società di domani e se si riesce a adeguarsi ad esse. Senza la visione concreta del futuro, ogni piano è destinato a fallire o per lo meno a sboccare in realizzazioni diverse da quelle progettate. Chi affermasse quindi l'inutilità delle previsioni non si renderebbe conto dell'impossibilità di agire senza farle. Quel che si deve pretendere, invece, è che il futuro non sia guardato abbandonandosi al giuoco della pura fantasia, ma che il tentativo per la sua determinazione scaturisca da un attento esame del passato e del presente. Vero è che in linea assoluta il futuro non può non restare imprevedibile, perché a nessuna mente umana può essere data la capacità di dominarlo, ma quel che importa è di anticipare, il più possibile, sulla base dei dati che possediamo, la determinazione delle condizioni entro le quali ci troveremo ad assolvere il nostro compito. Ed è appunto in questo senso, muovendo dalla recente esperienza della realtà in svolgimento, che ci accingiamo ad avanzare qualche ipotesi sul prossimo avvenire della società.

Il punto di partenza deve essere rappresentato dalla coscienza del presente come situazione di crisi, e di crisi radicale. Che la nostra epoca segni una fase di frattura sostanziale rispetto al passato, sì da far perdere la fede nei valori tradizionali e da alimentare la sensazione del venir meno di ogni stabilità e di ogni punto fermo per orientarsi e per agire con sicurezza: che la nostra epoca sia caratterizzata da questo stato d'animo più o meno generalizzato, è convinzione sempre più diffusa, anche se motivata da ragioni diverse o addirittura opposte. Se questo è vero, le previsioni del futuro debbono naturalmente concernere proprio lo sbocco della crisi in atto. Quando si uscirà dalla crisi? E in quale modo? La risposta al quesito non è davvero facile, ma ogni tentativo per darla non può che muovere dalla analisi della origine della crisi stessa e del suo significato più profondo.

Per cercare di orientarci dobbiamo risalire alla situazione del dopoguerra, quando l'opera di distruzione fece nascere il bisogno della ricostruzione, e tale bisogno fece sentire in due direzioni, almeno inizialmente, diverse e antitetiche. Una direzione era concepita come quella del ripristino della realtà distrutta e dei valori tradizionali compromessi: un'altra direzione, invece, era vista nel senso di una necessità rivoluzionaria destinata a travolgere il passato e a fondare un mondo nuovo. Questa seconda direzione, ovviamente, era indicata soprattutto dalla ideologia comunista e dal paese che per primo ne aveva tentato l'attuazione concreta. Il dopoguerra, perciò, fu contrassegnato da questo sostanziale dualismo, che finì col dividere i popoli mediante una cortina di ferro geograficamente definita tra paesi e paesi, ma anche all'interno di ogni paese, tra partiti più o meno conservatori e partiti più o meno rivoluzionari. Comunque, il problema del dopoguerra fu il problema della rivoluzione, e si concretò

nell'impossibilità pratica di una pace effettiva tra i popoli. Alla guerra calda successe la guerra fredda, con il pericolo costante del ritorno, da un momento all'altro, alla guerra calda. La situazione così determinata si è protratta, con alterne vicende, fino ad oggi, ed oggi soltanto si cominciano ad intravvedere i segni di un mutamento di carattere sostanziale. È questo mutamento che occorre analizzare per poter formulare ipotesi non arbitrarie sull'avvenire.

* * *

Se volessimo indicare in sintesi la natura del mutamento attuale della situazione del mondo, potremmo servirci di un'espressione paradossale dicendo che stiamo assistendo alla fine del concetto tradizionale di rivoluzione. L'ideale rivoluzionario si va estinguendo più o meno rapidamente e ormai anche i partiti politici più estremisti tendono a formulare programmi di carattere revisionistico e riformistico. E allora si tratta di dare una risposta attendibile a questo secondo quesito fondamentale: — perché finisce l'istanza rivoluzionaria?

Il concetto di rivoluzione implica un'antitesi tra parte e parte, e cioè una divisione radicale di ideologie o di miti, che raccolgono intorno a loro popoli diversi o gruppi sociali diversi. Miti si contrappongono a miti e seguaci a seguaci. La lotta diviene inevitabile.

Ora, la società di oggi è venuta rapidamente trasformandosi con la diffusione sempre più rapida e su scala mondiale della mentalità scientifica e tecnica, al di là di ogni religione e di ogni ideologia politica. Nessuna cortina di ferro è valsa ad arrestare i paesi o le classi di fronte all'accoglimento delle premesse scientifiche e dei risultati tecnici da esse scaturenti. Scienza e tecnica hanno condotto di fatto i popoli a una unificazione, senza precedenti, di

bisogni, di usi e di costumi. Tutti i popoli e tutte le classi convengono ormai in forme di vita sempre più affini e tutte ispirate a criteri dettati dalla scienza. La scienza ha acquistato la vera sovranità spirituale e a poco a poco le ideologie hanno dovuto cominciare a cedere alle necessità da essa determinate. Al di sopra delle parti e della politica, va trionfando la tecnica con la sua logica interna e con le sue conseguenze imprescindibili.

L'esempio tipico da prendere in considerazione per dimostrare la natura della trasformazione è dato dal mutamento in atto del processo economico. Le posizioni antitetiche da superare erano quelle del capitalismo e del comunismo, sempre l'una contro l'altra, e particolarmente in lotta nel dopoguerra. Ma scienza e tecnica hanno condotto necessariamente alla trasformazione della fabbrica e del ciclo produttivo. Il processo industriale ha imposto, così nei paesi capitalisti come in quelli comunisti, l'ingigantimento progressivo delle aziende e la conseguente diminuzione delle attività produttrici minori fino all'artigianato. Ma la grandissima industria implica il grandissimo consumo, e il grandissimo consumo l'aumento del benessere generale. D'altra parte l'ingrandimento delle dimensioni industriali implica l'ingrandimento delle forze capitalistiche e il loro trasformarsi in organismi sempre più potenti e sempre più avviati a superare le forme private in quelle pubbliche e semi-pubbliche. A poco a poco le posizioni antitetiche si sono andate progressivamente accostando e le posizioni più avanzate del capitalismo si sono trovate non molto distanti da quelle del comunismo. Se guardiamo agli esempi più colossali delle industrie americane e di quelle sovietiche, e soprattutto alle industrie che impegnano i due popoli nel campo più indirizzato verso l'avvenire, e cioè quello dell'energia nucleare e della produzione missilistica, dobbiamo convenire che i capitali im-

piegati a tali fini dai due paesi valgono sempre meno a caratterizzare sistemi economici contrapposti. Che è poi la ragione per la quale in America, che è il paese in cui il mondo della scienza è più avanzato, l'ideologia comunista non riesce ad attecchire e l'ideale della lotta di classe non è avvertito dal proletariato.

* * *

Scienza e tecnica vanno, dunque, unificando il mondo, conducendo su di uno stesso piano popoli e classi sociali. Gli ideali e i problemi ideologici si trasformano in problemi tecnici e attendono dovunque soluzioni tecniche. I contrasti e le discussioni, in conseguenza, tendono a spostarsi sul terreno delle competenze, per la ricerca degli strumenti tecnici più adatti per la soddisfazione dei bisogni di tutti. I partiti politici vanno riavvicinando a poco a poco i contenuti dei loro programmi, e le distanze tra gli estremismi vanno raccorciandosi. Dalla destra si procede verso la sinistra e viceversa. Il punto di incontro è ormai quello delle più diverse forme della così detta socialdemocrazia, nella quale le opposte ideologie vengono progressivamente ed equivocamente a compromesso confondendosi l'una con l'altra. L'ideale borghese raggiunge il proletariato e diventa l'ideale comune delle nuove generazioni. I partiti comunisti seguono la stessa strada e sono i primi a transigere e ad accordarsi, facendo appello ai principi dello storicismo e del realismo in cui spengono ogni volontà rivoluzionaria.

Dal canto suo l'Unione sovietica, e cioè il primo paese che ha avuto la forza e la capacità di tradurre in termini concreti l'ideale comunista, non può, dopo quasi cinquant'anni di esperienza rivoluzionaria e di processo di industrializzazione, non sentire sempre di più la necessità di inserirsi più organicamente nel comune mondo della scien-

za e della tecnica e di far proprie le esperienze compiute dai paesi dell'occidente. Le istanze riformistiche vanno prendendo anche là il sopravvento, e non sono mancati riconoscimenti espliciti della bontà di sistemi e di procedimenti tecnici propri dei paesi capitalistici più avanzati. È una trasformazione che sta avvenendo purtroppo a prezzo molto alto, per l'attenuarsi progressivo della fede e del pathos rivoluzionario, che avevano consentito di compiere miracoli e di guadagnare in pochi decenni posizioni di primo ordine nelle competizioni internazionali. Ma la conversione al riformismo era fatale, perché il peso dominante nella società di oggi non è rappresentato dall'ideologia ma dalla tecnica, e il confronto dei valori non può farsi che su questo piano. La rivoluzione russa ha cambiato la fisionomia del mondo, ma, per ottenere tale risultato, ha dovuto servirsi del processo di industrializzazione, vale a dire della forza della scienza e della tecnica che operano l'unificazione e che, perciò, a un certo punto, unificano anche le diverse ideologie assorbendole nel proprio processo e nella propria forza ideale. Che è quella che si impone agli stessi paesi capitalistici piegando anch'essi alla rinuncia a privilegi anacronistici e sprivatizzandoli progressivamente. L'ideale rivoluzionario si esaurisce, senza che si possano distinguere i vincitori dai vinti, perché nel mondo unificato non v'è più modo di differenziare parti contrastanti.

* * *

Il processo di unificazione ha acquistato nel dopoguerra un ritmo particolarmente veloce anche per un'altra ragione di carattere internazionale e intercontinentale, rappresentata dalla fine del colonialismo. È stato questo uno degli eventi più impressionanti della recente storia del mondo, che ha cambiato sostanzialmente di fisionomia per l' im-

provviso apparire sulla ribalta di decine e decine di nuovi paesi indipendenti, proiettati verso un futuro autonomo che darà la misura delle loro capacità. La scomparsa così rapida e quasi totale del colonialismo può spiegarsi soltanto con la consapevolezza che i popoli hanno acquistato grazie agli sviluppi scientifici e tecnici degli ultimi decenni. Come tra le diverse classi sociali, così tra i diversi paesi sono caduti i diaframmi che rendevano possibili i rapporti di subordinazione e di sfruttamento. La spinta rivoluzionaria ha investito la coscienza di tutti i popoli e nessuna forza politica o militare è valsa a fermare il movimento di trasformazione sociale.

Se non che, raggiunta l'autonomia, i nuovi popoli afro-asiatici non hanno assunto necessariamente una fisionomia rivoluzionaria e anche per essi l'ideale rivoluzionario si è andato attenuando o addirittura spegnendo. Il dualismo di comunismo o anticomunismo non è apparso fatale e il raggiungimento dell'indipendenza rispetto ai paesi colonizzatori è stato accompagnato dalla volontà di un'eguale indipendenza rispetto ai regimi politici dominanti. È sorto così, a poco a poco, l'ideale di un terzo mondo, che, nonostante gli sforzi compiuti dai paesi capitalisti e da quelli comunisti per farlo entrare nell'orbita dei propri interessi ideologici e pratici, ha cercato di acquistare una posizione di equidistanza che consentisse una più effettiva libertà di azione. Fino a quale punto tale fine sia stato raggiunto è difficile dire, ma è certo che l'attenuarsi delle forze rivoluzionarie internazionali e il riavvicinamento degli ideali dei paesi capitalisti e di quelli comunisti non possono non favorire la volontà delle posizioni intermedie atte ad alimentare il processo generale di unificazione. Il terzo mondo finirà con l'acquistare i caratteri dell'unico mondo, in cui vanno confluendo gli opposti regimi di destra e di sinistra.

* * *

L'unificazione del mondo sembra oggi compromessa in maniera molto grave dalla posizione teorica e pratica della Cina: l'unico paese che ancora rappresenti un ideale rivoluzionario in contrasto con tutto il resto del mondo e soprattutto con la potenza comunista dell'Unione sovietica. Chi voglia, perciò, spingere lo sguardo verso l'avvenire deve oggi volgersi in modo particolare all'incognita cinese. Non che la Cina sfugga all'impero generale della scienza e della tecnica, ché anzi la rivoluzione cinese, come già quella russa, è caratterizzata dalla industrializzazione ad oltranza iniziata nel 1949, e quindi da un ideale rivoluzionario informato alla coscienza dell'imprescindibilità di essa per una rapida realizzazione. Ma il processo di industrializzazione non è valso finora ad attenuare lo spirito rivoluzionario né a ravvicinare la Cina alla fase riformista ormai rivelatasi nell'Unione sovietica. Il tempo trascorso dal 1949 ad oggi è ancora troppo breve perché ciò potesse effettuarsi e, d'altra parte, troppi errori sono stati commessi dai paesi occidentali perché la Cina non si irrigidisse in posizioni oltranziste. Il persistente rifiuto ad ammettere la Cina tra le Nazioni Unite e il riconoscimento esclusivo di Formosa come espressione del mondo cinese sono tali manifestazioni di incomprensione e di inintelligenza, che bastano da sole a spiegare la peculiarità della situazione che si è venuta determinando. Sul piano delle ideologie, poi, è chiaro che la trasformazione del comunismo sovietico in senso riformistico, e la più o meno accentuata collaborazione con l'occidente ch'essa implica, non può non indurre la Cina a presentarsi come il vero rappresentante dell'ideale rivoluzionario e ad influire più efficacemente sulle forze comunistiche internazionali non inclini a rinunziare a tale ideale.

Se queste sono le ragioni fondamentali che distinguono la situazione cinese da quella del resto del mondo, si comprende come, per tentare di prevedere lo sviluppo del mondo di domani, occorra soprattutto riflettere su quello che potrà essere il destino della Cina nei prossimi decenni o addirittura nel prossimo decennio. Forse ogni altro problema diventa al confronto secondario, e, comunque, esso deve indurre a tenere gli occhi bene aperti ed a contribuire, con i Cinesi e non contro di essi, all'impostazione e alla risoluzione dei problemi dell'avvenire.

* * *

Insistere a tenere i Cinesi fuori del discorso comune, e rifiutarsi di collaborare con essi per la costruzione del nuovo mondo unificato, significa alimentare e stimolare l'unica forza veramente rivoluzionaria e perciò l'unico effettivo pericolo di guerra che sussista ancora nel nostro tempo.

Per rendersi conto della gravità della situazione, occorre riflettere sul carattere proprio del comunismo cinese e su ciò che lo rende diverso dal comunismo tradizionale di origine marxistica. Marx e il marxismo non hanno influito che in modo molto marginale nella rivoluzione cinese che è stata, come tutti sanno, dominata principalmente da fattori xenofobi. In particolare la rivoluzione cinese non è nata in virtù di un proletariato industriale che non esisteva, ma solo di una situazione contadina trascinatasi per secoli in forme feudali. Si aggiunga che l'odio contro gli stranieri oppressori e sfruttatori ha dato alla rivoluzione un carattere accentuatamente nazionalistico e addirittura razzistico. Di questi elementi si nutre oggi l'ideale che muove la Cina con un'energia e un pathos difficilmente immaginabili da chi non abbia una qualche esperienza di-

retta del paese. Per quel che riguarda poi i rapporti con l'Unione sovietica non bisogna dimenticare che l'ideale comunista si traduce per il Cinese nella consapevolezza della sproporzione gigantesca tra il territorio suo e quello sovietico. Ai più di venti milioni di chilometri quadrati per oltre duecento milioni di abitanti nell'U.R.S.S. si contrappongono solo meno di dieci milioni di chilometri quadrati per oltre settecento milioni di Cinesi. Il confronto basta a qualificare da solo lo stato d'animo dei Cinesi nei riguardi dei Russi e a tradurre il loro comunismo in rivendicazione imperialistica. D'altra parte la pressione demografica è tale da spingere la Cina in tutte le direzioni del Sud-Est asiatico, fino a mete oggi solo vagamente prevedibili e precisabili.

E domani? Se il ritmo dell'aumento demografico dovesse continuare nella attuale intensità, si calcola che, nel decennio fra il 1980 e il 1990, la Cina dovrebbe raggiungere il miliardo di abitanti. In questo tempo il processo d'industrializzazione, che, in poco più di quindici anni ha trasformato il paese in modo imprevedibile, fa supporre il raggiungimento di un grado di sviluppo tale da porre la Cina al livello dei paesi più progrediti. E allora la domanda che si impone nella sua evidenza impressionante può essere formulata in questi termini: — che cosa potrà fare una potenza industriale con un miliardo di abitanti? che peso potrà avere nell'equilibrio del mondo una siffatta forza senza alcun precedente nella storia?

Senza voler caricare le tinte né fantasticare a vuoto, è chiaro che, in un mondo in via di unificazione, è questo il problema dei problemi: l'interrogativo al quale occorre cercare di rispondere il più adeguatamente possibile.

La risposta più convincente appare oggi dettata dall'evidenza dei fatti. Se la sola forza che si oppone all'ulteriore unificazione del mondo è ormai rappresentata dalla

Cina, i tentativi di tutti i popoli debbono essere rivolti a indurre la Cina a partecipare all'unico processo, convenendo con gli altri in un'opera comune. Non porsi in atteggiamento di difesa e tanto meno di lotta, ma di comprensione e di collaborazione. Si tratta di un paese in condizioni economiche ancora gravissime, che consentono appena il non morire di fame, ed è chiaro che in tale situazione la spinta rivoluzionaria è legittima e irresistibile. Occorre ovviamente aprire le porte e i mercati: fare entrare nel circolo mondiale, senza diaframmi e ostacoli di sorta, un popolo che ha dimostrato e dimostra qualità eccezionali, che non possono non essere di vantaggio per tutta l'umanità; smobilitare ogni stato d'animo avverso e ogni pregiudizio razzistico: promuovere gli scambi di tutti i generi e in particolare di carattere culturale: discutere insieme i problemi che possono essere fonte di dissensi e di malintesi: unirsi, insomma, ai Cinesi con la volontà di un'opera comune volta al benessere generale.

Muovendo con questa volontà e consapevolezza verso l'avvenire, anche la Cina a poco a poco e con l'incremento progressivo della sua industria finirà col trovarsi sul terreno comune e collaborerà all'unico mondo instaurato. La rivoluzione finirà anche per essa e l'imborghesimento socialdemocratico degli uomini non avrà più limiti. La scienza avrà vinto finalmente la guerra.

* * *

La fine dell'ideale rivoluzionario e la standardizzazione del regime di vita mondiale, promosse dalla scienza e dalla tecnica, può sembrare che siano destinate ad avviare l'umanità verso forme storicamente monotone e stagnanti. Un mondo senza rivoluzioni e senza guerre può sembrare incapace di rinnovarsi e di impegnarsi veramente in dire-

zioni ideali che riescano a dare effettivo significato e valore al procedere storico. Se non che la conclusione alla quale occorre arrivare ha un carattere diametralmente opposto a quello così delineato. L'ideale rivoluzionario, infatti, spento dalla scienza e dalla tecnica, è spento soltanto in un senso ed è destinato, invece, a mutare di natura e a riaffermarsi proprio in virtù della scienza e della tecnica. La grande rivoluzionaria è destinata a diventare la scienza, anche se la rivoluzione non si compirà più nei modi tradizionali della violenza.

Occorre allora cercare di precisare quali potranno essere le vie della rivoluzione scientifica del domani. E anzitutto conviene segnare la distinzione essenziale tra i due concetti e le due forme di rivoluzione.

Si è già accennato al concetto tradizionale di rivoluzione, che nasce sempre da una posizione di parte, ossia da una antitesi tra parte e parte, qualunque sia il contenuto della parte. Si può, quindi, parlare di rivoluzione religiosa o ideologica o politica; rivoluzione di un paese, di una classe, di un partito o di una fazione. In ogni caso si tratta di una forza che scalza altre forze, di un potere che si sostituisce a un altro potere.

La rivoluzione scientifica, invece, prescinde completamente dal concetto di parte e si effettua sulla base di una collaborazione generale, che è appunto quella consentita dal processo di unificazione delle parti. Della rivoluzione scientifica sono autori tutti, e ciascuno in funzione del proprio contributo all'opera comune. Tanto più essa riesce a incidere nella vita dei popoli quanto più si spersonalizza e allarga la propria sfera. Essendo rivoluzione di tutti, essa, poi, non si lega a un nome, a una corrente, a un paese determinato, ma si presenta come autonoma e anonima, al di là di tutti i programmi che ne costituiscono gli elementi essenziali.

Se guardiamo, ad esempio, alla rivoluzione scientifica che ha caratterizzato la trasformazione del mondo negli ultimi decenni, e analizziamo gli aspetti salienti della nuova fisionomia della nostra società, ci accorgiamo che i modi di vita attuali sono radicalmente diversi da quelli della fine del secolo scorso e che fattori caratteristici e fondamentali di essa sono prodotti scientifici nuovi, imprevisti quando non addirittura impensabili precedentemente. Cinema, radio, televisione, automobile, aeroplano, elettrodomestici e via dicendo: tutto ciò, senza di cui ormai non sapremmo vivere, è sorto rapidamente da un confluire delle più diverse scienze e tecniche contemporanee, con l'apporto di forze internazionali che si sono fuse e integrate reciprocamente, sboccando in risultati che hanno trasceso di gran lunga tutte le speranze e le intenzioni degli uomini. La rivoluzione, in altri termini, non muove da un programma ma da tanti programmi, attraverso una divisione del lavoro e una specializzazione scientifica che determinano tanti risultati particolari. Ma, dall'incontro, poi, dei vari elementi e risultati eterogenei, si viene formando una realtà nuova, un risultato complessivo in continuo svolgimento, non pensato né voluto da nessuno e in cui i pensieri e le volontà particolari si sono risolti e trasformati. Rivoluzione, perciò, appunto, anonima e tanto più vasta e radicale, quanto più grande e geniale è la somma delle forze che si sono in essa incontrate spontaneamente. Il che spiega come la rivoluzione scientifica sia capace di assumere proporzioni tanto più gigantesche quanto più si allarga il processo di unificazione del mondo e quindi delle forze collaboranti. Se oggi si possono raggiungere la luna e il pianeta Marte è soltanto perché apporti di scienziati di tutto il mondo e forze economiche di interi popoli confluiscono in una volontà comune e in una comune aspirazione. Non è più rivoluzione che sorge da antitesi e da

lotte, in funzione di particolari ideologie e interessi contrapposti, ma rivoluzione nascente dalla partecipazione di tutti, attraverso un processo inventivo nel quale si raccoglie il meglio della attività umana. È a questa rivoluzione-invenzione che dobbiamo guardare, se vogliamo renderci conto di quello che ci aspetta nel prossimo futuro. Scienza e tecnica vanno modificando il mondo con ritmo crescente, e via via che il mondo si unifica e la collaborazione si allarga, l'invenzione anonima assume dimensioni sempre maggiori e diventa capace d'incidere in modo sempre più imprevedibile nella vita degli uomini.

Rivoluzione come risultato, dunque, di forze molteplici e concorrenti: rivoluzione non prevedibile nelle sue forme prossime e tanto meno remote; rivoluzione continua di una umanità che, essendosi unificata e standardizzata nello spazio, è destinata a diventare ragione di una diversificazione sempre maggiore nel tempo. Chi teme la uniformità e la monotonia di un mondo tutto eguale, quale è quello che si va costituendo in virtù del processo mondiale di industrializzazione, non pensa che la varietà che si tende a perdere nella proiezione del presente si accresce a dismisura proprio per la volontà generale e comune di procedere oltre nel futuro. La scienza ci fa assistere ad un processo di diversificazione senza precedenti nella storia e la temuta standardizzazione si rivela proprio la ragione del mutamento. Finché usi e costumi caratterizzavano diversità di luoghi, di paesi e di popoli, essi acquistavano una relativa stabilità in ciascun luogo, paese e popolo, e la forza inventiva aveva minore occasione di esprimersi ed affermarsi; ma, quando tutto il mondo assume la stessa fisionomia, il bisogno di differenziarsi si manifesta nella dimensione temporale ed è sollecitato dalla comune volontà di una vita migliore. L'esperienza degli ultimi decenni ci dimostra come i risultati che via via si raggiungono so-

no continuamente sorpassati da nuovi e più soddisfacenti risultati. Sistemi e strumenti di produzione si rivelano di una vita sempre più breve e l'aggiornamento e il rinnovamento tecnico non danno requie all'ansia di procedere in modo migliore. La metafisica della scienza, che è la metafisica della ricerca e non del possesso della verità, non consente più di riposare sul terreno stabile della tradizione. Lungi del diventare monotono, il nuovo mondo è pervaso dal bisogno assillante del diverso, del più e del meglio. Il processo scientifico e tecnico travolge senza tregua tutto ciò che viene costruendo, ed è proprio la labilità dei risultati raggiunti ciò che caratterizza il significato più profondo della rivoluzione continua.

* * *

Il carattere anonimo e imprevedibile della rivoluzione scientifica rende oltremodo difficile spingersi con lo sguardo verso il futuro. Se confrontiamo la fisionomia del mondo di oggi con quella del mondo di solo pochi decenni or sono, la trasformazione conseguita ci fa arrestare perplessi di fronte al domani e ci induce a un atteggiamento di attesa passiva di quel che avverrà. Tuttavia, pur riconoscendo di procedere verso l'ignoto e pur convinti del carattere anonimo dell'invenzione scientifica, non ci è dato di astrarci dal processo al quale partecipiamo ed al quale arrechiamo il nostro contributo. Si è già visto che non ci è dato non prevedere, se vogliamo comunque vivere e agire. Ora, quali sono le previsioni alle quali possiamo attenerci riflettendo sui risultati oggi raggiunti dalla scienza e dalla tecnica? In quale senso prevalente sono oggi indirizzati gli sforzi della ricerca? Tali sono i quesiti ai quali conviene tentare di rispondere, anche con la convinzione della estrema instabilità del terreno sul quale siamo costretti a muoverci.

Tra tutte le scoperte che punteggiano il cammino percorso dalle scienze nell'ultimo secolo, una ve n'è che forse va al di là di tutte le altre per l'importanza delle conseguenze alle quali può dar luogo sul comportamento umano e sulla vita sociale. Ed è la scoperta della psicologia sperimentale e delle scienze dell'uomo che ad essa possono collegarsi. La peculiarità di tale scoperta è data dal fatto che essa non riguarda questo o quell'oggetto di esperienza e perciò questo o quel campo limitato di ricerca, ma concerne l'uomo, ossia lo stesso soggetto ricercante e perciò il centro di tutto il mondo che intorno a lui gira e che da lui può essere compreso. Per la prima volta nella storia del pensiero, l'uomo diventa anch'esso oggetto ed è studiato come un qualsiasi altro oggetto sperimentale, con gli strumenti e i metodi che alla scienza competono. Diventato oggetto di scienza anche nell'anima, l'uomo non può sperare più di conoscere davvero se stesso da solo, e deve chiedere l'aiuto di tutti quegli scienziati che studiano i fenomeni fisici e psichici della sua realtà. L'uomo si accorge sempre di più di non sapere scendere nell' intimo di se stesso e si confessa allo psicologo e poi allo psicanalista, perché lo aiutino a capirsi e quindi ad orientarsi sulle proprie possibilità e sul proprio destino. Prima si rivolgeva soltanto al medico per la cura del corpo. Ora sa che c'è anche il medico dell'anima e che anzi anima e corpo costituiscono una sola realtà inscindibile, che implica perciò una conoscenza, una valutazione e una cura unica.

Le conseguenze di una tale rivoluzione non sono ancora ben chiare nella mente degli scienziati e soprattutto nel senso comune, e perciò essa non appare nelle sue effettive dimensioni, che a poco a poco sono destinate a rivelarsi superiori a quelle di ogni altra scienza. Ma basta accennare ad alcune di esse per cominciare ad avere un'idea della trasformazione che ne deriverà per tutta la vita so-

ciale. L'uomo-oggetto significa l'uomo portato sul tavolo dell'osservazione scientifica e scoperto nelle sue leggi e nel suo meccanismo: l'uomo, cioè, che non appartiene più a se stesso, bensì all'unico mondo che la scienza studia nelle sue varie manifestazioni. Abituato da millenni a considerarsi autonomo di fronte agli altri uomini e soprattutto di fronte alla natura e al proprio corpo, ora deve convincersi che tale autonomia è soltanto un mito destinato a tramontare per sempre. Si comprende bene come una rivoluzione di tale portata debba essere intimamente contrastata dalla certezza tradizionale del contrario e resti ancora relativamente estranea alla coscienza comune e a quella degli stessi scienziati, i quali con troppa facilità sono indotti ad un atteggiamento di compromesso di fronte ai risultati che pur dovrebbero trarne. Il cammino è lento e difficile, ma è anche quello destinato a incidere nel modo più fondamentale sulle manifestazioni della vita di domani.

* * *

Le prime e più gravi conseguenze della riduzione dell'uomo a oggetto di scienza si sono avute con le scoperte italiane dell'antropologia criminale e della sociologia criminale, che hanno condotto a mutare i criteri di valutazione e di trattamento dei delinquenti in tutti i codici penali del mondo. Il delinquente, si è affermato, non può essere giudicato senza essere compreso, e, per comprenderlo, deve essere ricondotto alla più ampia realtà di cui è espressione, come corpo e come anima. Via via che si veniva rivelando l'intrinseca unità di anima e di corpo, la considerazione delle manifestazioni psichiche del delinquente si doveva trasformare in modo radicale. Il sospetto che il movente del delitto potesse risiedere in una anomalia dell'organismo corporeo, poneva in dubbio ogni sicurezza di poter

valutare l'azione del reo come imputabile alla sua autonoma volontà. I concetti di libertà e di responsabilità cominciavano ad entrare in crisi e ad essere sottoposti a dubbi sempre più gravi e fondati. D'altra parte i fatti e le prove arrecati dagli psicologi e dai criminologi e volti a spiegare in termini di necessità naturale e sociale determinati atteggiamenti delinquenziali, non potevano lasciare indifferente nessuno e dovevano prima o poi mutare le condizioni più inveterate. Naturalmente, non si ebbe e non si è avuto finora il coraggio di andare in fondo e di giungere alle conclusioni che scaturiscono dall' osservazione scientifica allargata a tutta la condotta dell'uomo, ma si dovette cominciare a far posto, sia pure molto parziale e marginale, ai risultati della criminologia e a sdoppiare, in modo equivoco ma sempre più frequente, la realtà umana in una parte libera e in una parte necessitata, con la conseguenza di pretendere di saper segnare il limite tra responsabilità e irresponsabilità.

Dopo un secolo circa di approfondimenti scientifici, siamo purtroppo ancora sul piano dell'equivoco e del compromesso e non riusciamo neppure ad arretrare di fronte alle enormità di processi penali, nei quali si giuoca con inverosimile leggerezza e sicumera con i concetti di imputabilità, di libertà e di responsabilità, lasciando decidere per giunta al senso comune di giurati ovviamente incompetenti e sulla base di disposizioni legislative non meno ovviamente anacronistiche e assurde. I codici attuali sono ancora sospesi tra la vecchia e la nuova concezione del reo e del reato, e non riescono a dare forma organica e coerente al problema della pena e della sua finalità. Un dualismo sostanziale rende impossibile la precisazione dei rapporti individuo-società e individuo-natura e le contraddizioni più stridenti accompagnano i concetti di colpa, di dolo, di pena e di misura di sicurezza. Il delinquente è

considerato a volta a volta come malvagio o come malato, e il suo trattamento è determinato da criteri non riconducibili a una qualsiasi unità.

* * *

L'antropologia criminale e la sociologia criminale, con l'avviare in nuovo modo lo studio del delitto e del delinquente, sono riuscite a porre in luce le difficoltà del giudizio morale in generale, e la necessità di sottoporre a revisione i criteri tradizionali usati per distinguere i buoni dai malvagi. L'identificazione di anima e di corpo e il conseguente inserimento organico dell'individuo nella realtà, vista nella sua unità sostanziale, vanno trasformando a poco a poco i concetti di libertà e di responsabilità, trasferendo tali termini dal singolo alla società. La distinzione tra buoni e cattivi si rivela sempre più infondata e arbitraria, e del male si comincia a riconoscere un'origine che dai cattivi si estende ai buoni senza possibile soluzione di continuità. Al concetto di io si sostituisce quello di noi e alla nozione di responsabilità individuale succede quella di responsabilità sociale o corresponsabilità. Tutto il mondo morale ne viene completamente rinnovato e il non giudicare acquista lo specifico significato di impossibilità di giudicare un individuo staccandolo dall'organismo di cui fa parte e di cui è espressione. La solidarietà nel bene e nel male diventa l'esigenza fondamentale del vivere sociale, e i rapporti di antipatia e di odio si rivelano privi di ogni giustificazione. L'egocentrismo, che rende possibile la sicurezza del giudizio dell'altro, si attenua progressivamente e con esso la presunzione di poter contrapporre la propria superiorità di giudice alla necessaria inferiorità del giudicato.

Il cammino per superare il vecchio criterio morale non

è certo facile, perché l'uomo non può non muovere nel suo giudicare dalla esperienza della propria centralità, che lo ha abituato dai più remoti tempi a scambiare la centralità stessa con l'autonomia. Questa è stata l'illusione che ha accompagnato l'uomo nella sua lunga storia e che è collegata alle illusioni non meno persistenti del geocentrismo e dell'antropocentrismo. Ma ormai il carattere illusorio di tali orientamenti si è venuto rivelando in modo evidente e, dopo la rivoluzione copernicana che ha sfatato il geocentrismo, si può procedere più facilmente verso la critica dell'antropocentrismo e dell'egocentrismo. Ma il passo decisivo in questo senso è stato compiuto appunto con la psicologia scientifica e con la psicanalisi, che vanno dimostrando in maniera inconfutabile l'intrinseca unità dei fatti fisici e psichici e, con ciò, l'intrinseca unità dei fatti individuali e sociali. Il giudizio scientifico si sostituisce a quello dell'astratto moralismo e il processo di comprensione reciproca avvia sempre di più alla solidarietà e all'amore. A nessuno è dato più scaricare la responsabilità sulle spalle dell'altro, perché l'alterità è diventata problematica e non determinabile concretamente.

Anche nel campo della morale, dunque, la rivoluzione scientifica ha operato in modo radicale e imprevedibile, spostando completamente i criteri di giudizio e i criteri di azione. Combattere il male non può significare più combatterlo negli altri e perciò combattere contro gli altri, ma soltanto combatterlo in noi, perché noi e gli altri costituiamo una sola realtà inscindibile.

* * *

Col sorgere della psicologia sperimentale, e delle altre scienze dell'uomo ad essa collegate, si è venuta, dunque, determinando una rivoluzione senza precedenti che è de-

stinata a incidere in modo progressivo nella società di domani. Ma con queste scienze, poi, è nata la possibilità di trasformare l'uomo stesso, operando sulla sua natura corporea dimostratasi inscindibile da quella spirituale. Ormai siamo in grado di modificare più o meno profondamente la realtà umana intervenendo con procedimenti scientifici sul processo fisico e psichico dell'individuo. L'unificazione dei due aspetti ha posto il problema di un unico trattamento che valga a trasformare l'uomo in vista di fini e di forme prestabiliti. Sappiamo già che ci è possibile agire sull'intelligenza, sul sentimento e sulla volontà con metodi atti a modificare le strutture fisiologiche e nervose dell'individuo. Sappiamo che ci è possibile mutare anche in modo sostanziale la fisionomia e la funzionalità corporea come quella psichica e nuovi ampi orizzonti si aprono in questo senso. I progressi della biologia e quelli della genetica ci indicano già possibili vie dell'avvenire, sia per la determinazione del sesso e della struttura del nascituro, sia per interventi chimici o d'altra natura nelle cellule della corteccia cerebrale e negli altri organi vitali. Ormai il problema della formazione e della modificazione dell'organismo umano nella sua fisionomia fisica e psichica è venuto in primo piano, e i prossimi decenni saranno probabilmente ricchi di grandi sorprese in questo campo della rivoluzione scientifica. Tutto ci autorizza a pensare che riusciremo a fare uomini dotati di requisiti superiori agli attuali, o addirittura uomini che di fronte agli attuali appariranno come superuomini, con energie e attitudini imprevedibili. L'esempio di quanto biologia e genetica hanno consentito di raggiungere nel campo della flora e della fauna, è poca cosa di fronte a ciò che ci promette l'avvenire, dopo i progressi sempre più sorprendenti della microbiologia. Forse è questa la via più rivoluzionaria del cammino dell'umanità, e ad essa conviene rivolgere la più

grande attenzione quando si voglia scrutare nell'avvenire. L'evoluzione del genere umano è forse in una fase senza precedenti e il corso della storia potrà venire trasformato, in maniera non immaginabile, dalla nascita di uomini con doti non confrontabili con quelle di oggi. I dati scientifici di cui già disponiamo ci autorizzano a non relegare nella sfera della fantascienza tale supposizione e tale aspettazione.

* * *

L'affermarsi delle scienze dell'uomo e in particolare la conclusione alla quale esse hanno messo capo, della identificazione di fenomeni fisici e fenomeni psichici, hanno consentito il sorgere di una nuova scienza destinata anch'essa a incidere sempre di più nella società di domani. Si tratta della cibernetica, che muove appunto dal presupposto della scoperta delle funzioni psichiche come funzioni in termini fisici. Studiando la mente umana si cerca di scoprire il meccanismo del suo procedere e ci si domanda fino a che punto sia possibile costruire macchine capaci di sostituirla. È il problema della così detta macchina pensante, il quale ha acquistato nel giro di qualche decennio un'importanza eccezionale e uno sviluppo imprevedibile. Il presupposto della cibernetica è dato naturalmente dalla convinzione, scaturita prima di tutto dalla psicologia sperimentale, che il cervello umano operi seguendo leggi ben determinate e determinabili scientificamente. Il cervello è, in altre parole, una macchina che si può tentare di imitare e di costruire, sia pure entro certi limiti per ora molto ristretti. Nulla di strano, quindi, che si cerchi di ottenere macchine artificiali già capaci di svolgere funzioni finora ritenute soltanto umane, e che tali macchine si costruiscano tenendo presente l'organismo umano nelle sue varie modalità. Nulla di strano, ad esem-

pio, che in tali macchine un posto indispensabile sia costituito dalla *memoria*, la cui funzione può apparire, appunto, indicativa di ciò che più radicalmente si oppone al criterio della meccanicità. Quanto, poi, ai risultati finora raggiunti, bisogna convenire che si è andati al di là di ogni più rosea previsione, e che le capacità di alcune macchine, non soltanto si pongono sul piano di quelle tipicamente mentali, ma vanno addirittura al di là delle possibilità umane, sì che, senza di esse, l'uomo non potrebbe compiere le operazioni che ad esse affida. È vero che la macchina non può fare altro che quello che è generato dalla volontà dell'uomo, ma è vero anche che, una volta costruita dalla mente dell'uomo e con le finalità volute dall'uomo, è capace di compiere le stesse operazioni mentali con una precisione e una rapidità affatto inconfrontabili con le umane. Figlie dell'uomo, esse vanno oltre l'uomo, con un processo evolutivo che può essere inteso come evoluzione dell'uomo stesso nell'unità di naturale e artificiale che caratterizza il suo essere. Il che autorizza a non porre alcun limite alle possibilità dell'avvenire e a non escludere nulla circa la capacità di costruire macchine che dell'uomo abbiano i requisiti psichici più complessi, più tipicamente umani e più apparentemente insostituibili. E già si parla, oltre che di macchine pensanti, di macchine senzienti e volenti: di macchine capaci, cioè, di riprodurre ciò che è più espressivo della psiche umana nella sua presunta irriducibilità al resto del mondo della natura.

* * *

La rivoluzione più grande apportata dalla cibernetica è rappresentata dalla così detta *automazione*, che va informando di sé, in proporzioni gigantesche, la vita dell'industria e dell'agricoltura. Anche qui il fine da raggiungere è di sostituire l'opera dell'uomo con quella della macchina.

E anche qui i risultati ottenuti sono addirittura sorprendenti e sbalorditivi. Basta entrare in qualsiasi fabbrica di una certa dimensione, per rimanere colpiti dal grado di automaticità che ha raggiunto il processo produttivo. Là dove erano necessari il lavoro di tanti operai e lo sforzo fisico continuo per operare sulla materia, ora basta un manovratore o un controllore dell'azione di macchine automatiche, capaci di svolgere alla perfezione ciò che prima la mano d'opera compiva in modo approssimativo e di scarsa precisione. Funzioni delicatissime e complicatissime, che sembravano richiedere un'attenzione umana insostituibile, sono ora assolte da meccanismi capaci di avvertire e di reagire al di là di ogni sensibilità e attività umana. Basta pensare ai compiti affidati agli strumenti minutissimi contenuti in un missile destinato a rivelare i segreti degli spazi e degli astri finora raggiunti, per comprendere a quale spostamento dall'uomo alla macchina si è già pervenuti e quale ulteriore orizzonte potrà aprirsi in un prossimo domani. La macchina al posto dell'uomo; la macchina più e meglio dell'uomo: ecco in sintesi il fine voluto e in larga parte attuato dall'automazione.

Quali conseguenze, poi, abbia e possa avere la sostituzione dell'uomo con la macchina, già si comincia a vedere nella trasformazione in atto della figura del lavoratore agrario o contadino. La conseguenza principale è nella riduzione progressiva del lavoro manuale e nella progressiva qualificazione e tecnicizzazione delle capacità necessarie per il governo delle macchine. Assunte dalle macchine le funzioni più gravose del lavoratore, questo si solleva ad un piano più alto, in cui il cervello ha un posto maggiore della mano. Anzi il lavoro più tipicamente manuale tende rapidamente a scomparire e il compito dell'uomo si volge tutto verso la sfera intellettuale segnata dalla comprensione e dalla guida dei meccanismi da utilizzare.

Che cosa implichi una tale trasformazione nel lavoratore può essere chiarito quando si pensi al significato storicamente assunto dalla distinzione del lavoro in intellettuale e manuale. È la distinzione tipica posta a fondamento della divisione delle classi sociali in classe borghese e classe proletaria, caratterizzata appunto, più che dalla diversità delle condizioni economiche, dalla qualità del lavoro compiuto. Il più misero degli impiegati nel più misero degli uffici statali, ma con compiti da assolvere con la penna, è stato ritenuto per ciò stesso appartenente alla classe borghese. Piccola, piccolissima borghesia, e tuttavia borghesia. Nella penna si è vista l'espressione significativa della differenza del superiore piano sociale, e, al contrario, nella rozzezza e nella callosità delle mani si è riconosciuto il carattere distintivo del lavoro e delle posizioni sociali inferiori. Né la distinzione poteva dirsi arbitraria e illegittima, se presupposto della penna era il titolo di studio, e se al lavoro manuale, inteso nella sua elementarità di fatica fisica, poteva essere destinato anche e soprattutto l'analfabeta. Ora, con lo sviluppo sempre maggiore dell'automazione, la penna, e cioè il titolo di studio, diventa necessaria per tutti e le mani servono sempre di meno e possono addirittura coprirsi con i guanti.

L'automazione diventa, così, un'altra manifestazione essenziale della rivoluzione scientifica e contribuisce in modo decisivo a togliere il diaframma più caratteristico tra classe e classe sociale, e a unificare, con le classi, usi, costumi e atteggiamenti spirituali. Quello che l'ideologia politica e la rivoluzione sociale non giungevano a conseguire con la violenza, può essere oggi conseguito attraverso la scienza e la rivoluzione scientifica, attraverso la trasformazione delle condizioni del lavoro e delle attitudini per compierlo. La scienza sta vincendo una battaglia che nessun'altra forza politica avrebbe mai potuto vincere. In virtù

della scienza e della tecnica la lotta di classe va estinguendosi per la stessa estinzione delle classi in lotta fra loro.

Con l'automazione progressiva la penna e la mano vanno ravvicinandosi e diventando complementari. Borghese e proletario s'incontrano nell'uso dell'una e dell'altra. La mano borghese è al volante della propria macchina, come la mano dell'operaio manovra quella della fabbrica. Per far uso dell'una e dell'altra occorre studiare e conseguire un certo grado di cultura. E la cultura, si sa, costituisce il terreno vero d'incontro degli uomini e delle classi. Lavoratore della mente e lavoratore del braccio non potevano nel passato incontrarsi perché la distanza delle posizioni culturali non consentiva di stabilire un vero colloquio, fondato su interessi comuni e su conoscenze comuni. Oggi il colloquio va instaurandosi dovunque, perché la cultura si diffonde e perché strumenti essenziali di cultura, dalla scuola al cinema, alla radio, alla televisione, riescono ad accomunare le esperienze di tutti e a fornire l'oggetto stesso del colloquio.

* * *

Un'altra conseguenza fondamentale della rivoluzione scientifica rappresentata dall'automazione è data dalla riduzione progressiva del tempo dedicato al lavoro. La macchina consente una produzione sempre maggiore e consente perciò di diminuire via via i giorni e le ore di lavoro. Alla domenica si aggiunge il pomeriggio del sabato e poi l'intero sabato; dalle sedici e più ore giornaliere di lavoro si scende a poco a poco alle otto e anche più giù.

La rivoluzione scientifica mette a capo per tale via a un altro grande problema destinato a trasformare anch'esso in maniera radicale la vita sociale di domani: il problema del tempo libero. Si tratta di un problema molto

grosso, i cui termini non riescono ancora a chiarirsi nella coscienza che generalmente se ne ha. Quello che soprattutto non risulta chiaro è che cosa significhi e che cosa sia destinato a significare nell'avvenire il dualismo di tempo lavorativo e tempo libero, che dovrebbe caratterizzare la giornata del lavoratore. Si possono veramente distinguere i due tempi e in quale relazione essi debbono stare tra di loro? È evidente che tempo lavorativo e tempo libero non possono designare che due forme diverse di attività e non una forma di attività contrapposta a una forma di inattività. E basta riflettere su questo modo di impostare il problema per accorgersi delle difficoltà che si debbono incontrare per distinguere e definire le due forme di attività.

Generalmente il problema è risolto sulla base del presupposto, implicito o esplicito, di una forma di attività sociale distinta da un'altra forma tipicamente individuale. È la distinzione tradizionale tra pubblico e privato che dovrebbe in concreto segnarsi con il suono della sirena e con la chiusura degli uffici. Ma la questione apparentemente così semplice e persuasiva è tutt'altro che risolta, perché ormai il confine tra pubblico e privato tende a diventare estremamente problematico così in teoria come in pratica. Per portare solo qualche esempio ovvio e accessibile alla esperienza di ognuno, ci si può domandare se il tempo impiegato al volante della propria macchina per recarsi dalla lontana e sempre più lontana abitazione all'ufficio e alla fabbrica sia da considerarsi libero o lavorativo. E il tempo dedicato dal medico o dal professore per aggiornare la propria preparazione, prima di recarsi alla mutua o all'istituto scolastico, è libero o lavorativo? Sono interrogativi che già valgono a indicare la complessità della questione e la difficoltà di affrontarla e risolverla. Se non che, questi esempi sono ancora insufficienti per giungere a una effettiva consapevolezza dei termini del problema

in rapporto con la rivoluzione scientifica e sociale in atto. Ed è di tale più profonda difficoltà che occorre rendersi conto per comprendere che cosa importi davvero la distinzione apparentemente ovvia tra tempo libero e tempo lavorativo.

* * *

L'essenza del problema può essere colta soltanto se si pone mente a ciò a cui si è già accennato parlando della psicologia sperimentale e in genere delle scienze dell'uomo, volte a studiare il soggetto umano come oggetto. Far diventare l'uomo oggetto di scienza, alla stregua di qualsiasi altro contenuto scientifico, può significare soltanto, in ultima analisi, *sprivatizzarlo* e cioè toglierlo dallo stato di presunta autonomia, nel quale ha sempre creduto di trovarsi per la coscienza della propria individualità differenziata, e condurlo sul piano di una realtà sociale che valga a definirlo e a indirizzarlo in ogni sua manifestazione. La sua vita, in altri termini, tende a identificarsi sempre di più con quella della società e ogni sua attività finisce col colorirsi in funzione dell'unità sociale. Qui il problema si sposta sul suo piano più vero e diventa quello del regime sociale e del rapporto tra individuo e società: diventa il problema del comunismo. Si tratta allora di vedere in quale rapporto sia la rivoluzione scientifica con il comunismo e come sia da prevedersi l'avvenire del comunismo.

Se si guarda alla vita delle comunità più tipiche, storicamente istituzionalizzate, dai conventi ai collegi, alle caserme, ai kolkoz, ai sovkoz, alle comuni, ai kibuz, etc., ci si accorge che in esse viene sostanzialmente a cessare la distinzione tra tempo di lavoro e tempo libero. La giornata è tutta articolata in una serie di attività, comprese quelle ricreative e di riposo, che si susseguono con ritmo

costante che è ritmo individuale e sociale insieme. Ora, la sprivatizzazione sempre maggiore che caratterizza la nostra società è proprio diretta a forme di vita collettiva destinate a moltiplicarsi e ad estendersi in tutte le direzioni. L'individuo-oggetto è convogliato fin dall'infanzia in istituzioni sociali che regolano la giornata in tutta la sua durata. Basta pensare ai nidi di infanzia, agli asili, alle colonie, ai campeggi, etc., che sottraggono in misura crescente i fanciulli e i giovani all'ambito della famiglia e li avviano verso convivenze sistematicamente organizzate e regolate in ogni manifestazione. Lo stesso dicasi per quel che riguarda il moltiplicarsi continuo delle forme collettive di riposo, di svago, di cura, che consentono di trasferire l'individuo in istituzioni più rispondenti ai fini da raggiungere. Il malato è staccato dalla famiglia ed entra in ospedale o in clinica; il vecchio va in case di riposo o in ospizio; le gite, le villeggiature, le crociere riuniscono e disciplinano gli individui anche nelle forme di vita voluttuaria. D'altra parte la società regola sempre di più la vita di ognuno, determinandone il cammino in funzione di finalità comuni. La scelta della scuola, la selezione delle attitudini, il convogliamento verso le professioni e le funzioni sociali: tutto è sottoposto più largamente e più rigorosamente al controllo e alla decisione dell'organismo sociale dotato dei mezzi scientifici e tecnici adatti allo scopo. L'arbitrio del singolo è via via ricondotto alle necessità dell'organismo sociale e il processo di sprivatizzazione si accentua in ogni attività umana. Il maestro, il professore e poi anche il medico, e forse molto presto l'avvocato, non sono scelti più con criteri privati, ma destinati a ciascuno in virtù di criteri di organizzazione validi per tutti, fuori di ogni privilegio ingiustificato.

Naturalmente, l'opera di identificazione del pubblico e del privato non è secondata e tanto meno sollecitata dalla

volontà di tutti, e molte resistenze debbono essere vinte per procedere lungo questo cammino, al quale tuttavia ci si deve adattare per la necessità stessa dello sviluppo di una vita informata dalla scienza e dalla tecnica. Ancora oggi, ad esempio, in un palazzo di cinquanta appartamenti, si trovano cinquanta cucine con cinquanta donne destinate a impiegare una parte notevole del loro tempo per fare la spesa e per approntare i pasti. La tradizione privatistica non si adatta ancora all'idea che per ognuno di questi palazzi basterebbe una sola grande cucina con pochissime persone capaci di rifornirsi di migliori cibi, a prezzi inferiori, e di cucinarli più gustosamente e con maggiore varietà. Che è quanto potrebbe ripetersi per ogni altra attività casalinga e che già va realizzandosi per un numero sempre maggiore di servizi spostati verso istituzioni extrafamiliari. La sfera del privato va restringendosi di giorno in giorno, anche perché le famiglie non possono più fare assegnamento sulle persone di servizio destinate a scomparire e già in gran parte scomparse. Il nucleo privato familiare perde con ciò uno strumento di carattere fondamentale e muta radicalmente di fisionomia. Le cucine familiari, ad esempio, funzionano in misura via via ridotta, con espedienti mal tollerati e tollerabili, e le mense comuni si diffondono largamente in fabbriche, uffici e altri luoghi di lavoro.

Al processo di collettivizzazione, inoltre, non si sottraggono neppure le attività volte alla cultura e al divertimento, perché gli strumenti indirizzati a tali scopi diventano per la massima parte eguali per tutti, e offrono a tutti lo stesso nutrimento. Radio, cinema, televisione, giornali e pubblicazioni periodiche, sono diventati patrimonio comune, per un'educazione e un colloquio comune.

* * *

Scienza e tecnica avanzano, dunque, e abbattono via via i muri di cinta delle proprietà private. A nessuno è più dato di ritirarsi entro un luogo o un ambiente sottratto al controllo e all'interferenza della collettività. Tutto ciò che è privato passa nella sfera del pubblico e l'individuo è sottoposto alla disciplina onnicomprensiva della società. Né può essere altrimenti se la scienza ha scoperto l'intima connessione del soggetto con la realtà che lo circonda e ha eliminato per sempre l'illusione della sua autonomia fisica e psichica. Il soggetto diventato oggetto allarga il proprio orizzonte fino a ricomprendere il tutto, ma deve poi accettare la realtà del tutto come costitutiva della propria. Ogni momento della sua vita è riconosciuto e studiato in rapporto a tutte le manifestazioni della realtà, e non può che essere subordinato alla necessità del suo collegamento con esse. Quando si giunge a considerare il soggetto come oggetto, non è più possibile vederlo fuori dell'universo di cui è individuazione e fuori dell'organismo dell'unità con cui egli si identifica. Il comunismo diventa la legge della sua vita.

Parlando di comunismo, ovviamente, si pensa al comunismo come regime politico e lo si ricollega all'ideologia che lo informa. Ma, quando ci si convinca della rivoluzione scientifica operante nel mondo di oggi, si deve riconoscere che il termine comunismo non può continuare ad avere il suo significato tradizionale. Non può averlo perché, con l'affermarsi della scienza e della tecnica, il posto per l'ideologia si restringe progressivamente fino a scomparire. Il potere politico, cioè, non può più appartenere né a una classe né a una volontà che abbia una natura politica qualificabile specificamente come tale. Il potere, in altri termini, passa dalla politica alla scienza e si sottrae

alla indeterminatezza e all'arbitrio della ideologia. E, se per comunismo deve intendersi un regime politico informato da princìpi ideologici, bisogna convenire che il comunismo è finito per sempre, perché è finito il suo presupposto fondamentale. Se per comunismo, invece, si intende il regime di vita che scienza e tecnica impongono, è chiaro che il comunismo deve rappresentare il futuro e che ad esso non si potrà sbarrare il cammino, senza sbarrare con ciò stesso il cammino alla scienza. Se l'uomo è diventato oggetto di scienza, soltanto la scienza può regolarne la vita, e, come nessuno rinunzierebbe ad accettare sul proprio corpo il potere del medico, così nessuno si sottrarrà per l'avvenire al dominio dello psicologo, dello psicanalista, del pedagogista, del sociologo e via dicendo, perché nessuno crederà ad altro che vada al di là di una ricerca intesa come sinonimo di scienza.

Una visione del futuro così delineata può destare, evidentemente, ed in effetti desta in molti casi, una sensazione di diffidenza e di repulsione. Troppo radicata è nella nostra vita la tradizione del privato, della libertà come arbitrio, dell'individualismo esasperato, in tutte le sue forme e in tutte le sue velleità. Il desiderio di indipendenza e di autonomia fa diventare ribelli e insofferenti di fronte all'ideale di una società collettivizzata e armonizzata in tutte le sue manifestazioni. Ma, se ben si riflette, si deve convenire che l'impero della scienza, nella sua tensione di ricerca e perciò nei limiti di un'essenziale ipoteticità, è ben diverso da quello di una forza religiosa o ideologica, essenzialmente dogmatica e non suscettibile di variazione.

* * *

Se il comunismo dell'avvenire sarà, davvero, quello informato dalla scienza e della tecnica, in quale rapporto esso si troverà con il comunismo di oggi? La risposta è già im-

plicita in ciò che è stato detto a proposito dell'attuale processo di unificazione mondiale. Il comunismo di oggi deve perdere e sta già perdendo il suo carattere rivoluzionario, e il suo destino è quello di uno spostamento progressivo verso destra fino ad un punto d'incontro politico generale, che può essere qualificato grosso modo come socialdemocratico. È la socialdemocrazia la fase prossima dell'evoluzione politica del mondo. Ma, finché ci arresteremo ad essa, saremo sempre nell'ambito di una ideologia politica e di un compromesso con la scienza. Socialdemocrazia vuol dire ancora borghesia e cioè una realtà a mezza strada tra mondo privato e mondo pubblico, tra soggetto autonomo e soggetto oggetto di scienza, tra vita del singolo e vita della collettività. Come tutti i compromessi, essa varrà a dare per un certo tempo l'illusione dell'equilibrio tra opposte esigenze e della possibilità di salvare i valori di due concezioni contrapposte e reciprocamente irriducibili. Allorché, tuttavia, l'ideale socialdemocratico sarà diventato generale, non tarderà a mostrare la propria intrinseca contraddizione e il cammino della scienza non sarà più intralciato da quello delle forze ideologiche superstiti. E sarà la scienza stessa a cercare di salvare e anzi di potenziare i germi di verità impliciti nelle tradizioni religiose e politiche. Si cercherà in particolar modo di vedere in quale senso il soggetto, diventato oggetto di scienza, sia tuttavia ancora soggetto e, in quanto individuazione e centro del mondo, possa rappresentare i valori di una libertà e di una iniziativa arricchite di tutte le forze della realtà di cui si è riconosciuto centro.

Dal comunismo alla socialdemocrazia, dunque, e dalla socialdemocrazia al comunismo. Ciò che importa è saper bene distinguere il significato del duplice passaggio, che, muovendo da una rivoluzione di classe e attraverso il superamento dello stato classista, consente di giungere a

quella rivoluzione scientifica destinata ad accogliere il meglio di ogni ideale religioso e politico e a tradurlo in una concezione comunistica della umanità. Il comunismo da Platone e da Cristo in poi ha sempre segnato il culmine delle aspirazioni umane, ma soltanto quando si giunge al riconoscimento scientifico di esso e delle forme che scientificamente non può non assumere, si può sperare di passare davvero dal mondo delle utopie a quello della realtà. È una speranza che dà significato e valore alla vita di oggi e che potrà essere confermata da quella di domani. Potrà, s'intende, e non dovrà senz'altro. La certezza del domani può essere, infatti, soltanto in chi presume di possedere la verità, non in chi, come lo scienziato, si limita a cercare con tutte le proprie forze e ad avanzare ipotesi per procedere oltre.

Finito di stampare
il 10 novembre 1965
presso la Tipografia Luigi Parma
in Bologna

BIBLIOTECA CIVICA
N°121424
VARESE
17 AGO. 1982

OPERE DI UGO SPIRITO
PUBBLICATE DALLA CASA EDITRICE SANSONI

LA VITA COME RICERCA
pp. 236, L. 1500

LA VITA COME ARTE
pp. 346, L. 2000

LA VITA COME AMORE
IL TRAMONTO
DELLA CIVILTÀ CRISTIANA
pp. 316, L. 2000

IL PROBLEMATICISMO
pp. 192, L. 1000

LA FILOSOFIA DEL COMUNISMO
pp. 162, L. 1000

SCIENZA E FILOSOFIA
pp. 308, L. 2000

MACHIAVELLI E GUICCIARDINI
pp. 155, L. 1000

NOTE SUL PENSIERO DI GIOVANNI GENTILE
pp. 104, L. 800

SIGNIFICATO DEL NOSTRO TEMPO
pp. 350, L. 2000

LA RIFORMA DELLA SCUOLA
pp. 263, L. 1000

CRISTIANESIMO E COMUNISMO
pp. 145, L. 1000

INIZIO DI UNA NUOVA EPOCA
pp. 344, L. 2500

COMUNISMO RUSSO E COMUNISMO CINESE
pp. 118, L. 700

CRITICA DELLA DEMOCRAZIA
pp. 222, L. 1800

CRITICA DELL'ESTETICA
pp. 312, L. 2000